Göttinger Beiträge zur Ethnologie
Band 4

Beatrice Voirol

Sich windende Wege

Ethnografie der *Melo*-Schnecke in Papua, Indonesien


Katalog-Nr.: 76820
Original-Nr.: 293
Herkunft: Irian Jaya Casuarina-Küste
Gegenstand: Brustschmuck aus einem Stück Melo-Schale
Länge : 40 cm
Standort:
Sammler: Koos Knol
Gekauft, geschenkt, getauscht von: Kauri New Guinea Art (Knol) Wormerveer, NL 2003

Universitätsverlag Göttingen

Beatrice Voirol

Sich windende Wege

Published in 2011 by Universitätsverlag Göttingen
as Vol. 4 in the series „Göttinger Beiträge zur Ethnologie“

This series is a continuation of the
„Göttinger Studien zur Ethnologie“ formerly published by LIT-Verlag

---

Beatrice Voirol

Sich windende Wege

Ethnografie der *Melo*-Schnecke in Papua, Indonesien

Band 4
Göttinger Beiträge zur Ethnologie



Universitätsverlag Göttingen
2011

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

„Göttinger Beiträge zur Ethnologie" Series Editors
Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin and Prof. Dr. Andrea Lauser
Institute for Cultural and Social Anthropology
University of Göttingen
Theaterplatz 15, D-37073 Göttingen

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG)

Satz und Layout: Beatrice Voirol
Titelabb.: Karteikarte Objekt Nr. 076820, Brustschmuck, Kasuarinaküste, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden

http://univerlag.uni-goettingen.de
ISBN: 978-3-941875-83-8
ISSN: 1866-0711

Dank

> „Das, was mich am Bild der Mutter fasziniert, hat weder mit Natur noch mit Familie zu tun. Vielmehr hat es mit einem Raum zu tun, aus dem Gedanken und Bilder entstehen und sich entwickeln können. Die Luft in diesem Raum hat eine dichte stoffliche Qualität wie das Wasser in einer Gebärmutter. Daher kann man das, was im Raum lebt, oft nicht vom Raum selbst unterscheiden. Die Doktormutter ist in dem Sinne die Urform der Mutter."
>
> Aus „Talisman" von Yoko Tawada

Die Spuren der *Melo*-Schnecke zu verfolgen war ein großes Abenteuer – ein wissenschaftliches und ein persönliches. Ich danke den vielen Menschen, die mich auf diesem Weg im Hier und Dort eine Strecke begleitet und auf vielfältige Art und Weise zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben.

Namentlich erwähnen möchte ich die Deutsche Forschungsgemeinschaft, durch deren finanzielle Unterstützung dieses Abenteuer in der durchgeführten Konsequenz möglich wurde. Unter dem Titel: „‚Muschelgeld'. Die frühkoloniale Verbreitung und Indigenisierung von Wertgegenständen in Neuguinea am Beispiel einer Molluskenschale" (HA 2458/11-1) wurde das Projekt vom 01.06.2004 bis zum 31.05.2006 gefördert.

Ich möchte meiner „Doktormutter" Frau Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin, welche das Forschungsprojekt geleitet hat, danken. Erst durch ihre Unterstützung konnte ich dieses Abenteuer bestreiten und es in der Form, in der sich die Arbeit nun darstellt, abschließen. Außerdem geht mein Dank an die Zweitgutachterin Prof. Dr. Susanne Küchler und die Prüfer PD Dr. Elfriede Hermann und Prof. Dr. Werner Kreisel.

Den regen Austausch in unserem einmal im Semester stattfindenden Oberseminars für Promovierende und das damit verbundene gesellige Zusammensein habe ich immer sehr geschätzt. Danke an alle Kolleginnen und Kollegen für die konstruktive Kritik.

Bei meinen Nachforschungen in den verschiedenen Museen und Archiven bin ich auf sehr viel Hilfsbereitschaft gestoßen. Mein herzlicher Dank geht an die Konservatorinnen und Konservatoren und vor allem auch deren Mitarbeiter für die große Unterstützung meiner Forschung.

Der verstorbene Dr. Gerd Koch hatte mir im November 2004 bei sich zuhause in Leipzig einen persönlichen Einblick in seine Forschung bei den Eipo gewährt und mich mit guten Ratschlägen für die eigene Forschung bedacht. Mit Prof. Dr. Volker Heeschen vertiefte ich diesen Einblick in die Kultur der Eipo an einem wunderbaren Sommertag im Juni 2006 im bayrischen Biergarten. In zwei

Gesprächen, im November 2004 und im Februar 2008, hatte mir Dr. Siegfried Zöllner bei sich zuhause in Schwelm seine Forschung und Missionstätigkeit bei den Yali näher gebracht. Klaus Reuter ergänzte durch eigene Erzählungen – bei einem Treffen anlässlich seiner Ferien in Dresden im August 2007 – die Ziele der missionarischen Arbeit der VEM bei den Yali. Ursula Konrad empfing mich im November 2004 in Mönchengladbach und half mir, zusammen mit dem gerade zu Besuch weilenden Bischof Alphonse Sowada, die Kultur der Asmat besser zu verstehen.

Ich danke Ibu Rasmi vom Universitätsgästehaus in Waena/Jayapura, dass sie mich nach meinen Kräften zehrenden Exkursionen mit ihrer exquisiten Küche immer wieder aufgepäppelt hat. Mein herzlicher Dank geht an Dennis und Rose Bergstrazer, die mich während meiner Hauptforschung 2005 nicht nur wiederholt äußerst gastfreundlich bei sich in Timika aufgenommen haben, sondern mir stets mit Rat und Tat zur Seite standen. Mein Dank an sie soll auch stellvertretend sein für die in Papua überaus wichtigen Missionsfluggesellschaften, die Piloten, Funker, Flugdienstleiter, die tagtäglich Verbindungen zwischen entlegenen Gebieten herstellen und einen sicheren Transport gewährleisten. Ohne das freundliche Entgegenkommen der MAF (Mission Aviation Fellowship) und der AMA (Associated Mission Aviation) hätte ich niemals so mobil forschen können. Das Hotel Anggrek im Wamena war für mich Dreh- und Angelpunkt für meine Exkursionen in und um das Baliemtal, die Betreiber, Bapak Henky und seine Familie waren immer zur Stelle, wenn ich Hilfe brauchte. Es war Bapak Henky, der mir Philippus Weya als Begleiter und Übersetzer vorgeschlagen hat. Philippus Weya möchte ich ganz herzlich danken, dass er die Suche nach dem Ursprung der *Melo* so enthusiastisch zu seiner Sache gemacht hat. Ich habe vor Ort in Papua viel Unterstützung von Missionaren erfahren, dafür möchte ich mich ganz allgemein bedanken. Im Besonderen möchte ich die Crosier Mission erwähnen, Pater Virgil Petermeier, Pater Wilhelmus Kanamas, Schwester Stefani und Schwester Berhardina haben mich tatkräftig bei meiner Forschung unterstützt.

Ohne Dr. Samuel J. Renyaan, Konrektor der Universität Cenderawasih, Jayapura, wäre meine Forschung in Papua schlicht nicht möglich gewesen. Er hatte als Counterpart die überaus schwierige Aufgabe den administrativen Teil meiner Forschung in Indonesien zu koordinieren und hat dies hervorragend gelöst. Sein ungebrochenes Vertrauen in meine Kraft – „wie die einer Papua-Frau“ – hat mir viel Selbstvertrauen gegeben.

Inhalt

Die *Melo* und ich – eine postmoderne Ethnografie

Das Material der Faszination[1]

Meine Beschäftigung mit der Schale der *Melo*-Schnecke nahm ihren Anfang im Magazin des Staatlichen Museums für Völkerkunde in Dresden. Während meines Volontariates (Februar 2002 – Januar 2004) hatte ich täglich mit Museumsobjekten aus dem Pazifik zu tun. Ich suchte Objekte für Ausstellungen aus, lernte diese wirkungsvoll zu inszenieren, half beim Verpacken von Leihgaben und bearbeitete Anfragen externer Wissenschaftler. Doch erst durch einen notwendig gewordenen Umzug der Dresdner Neuguinea-Sammlung in ein neues Magazin bekam mein Verhältnis zu den Museumsobjekten eine neue Qualität. Sprichwörtlich jedes Sammlungsobjekt aus Neuguinea ging durch meine Hände. Tage und Wochen verbrachte ich mit den Objekten. Ich half beim Säubern und verpackte die Objekte für den Transport. Wohlbehalten am neuen Ort angekommen, packte ich die Container wieder aus, prüfte die Objekte, ordnete sie in die Schränke ein und ergänzte die dazugehörende Dokumentation. Es war durch diese Arbeit, dass ich ein Gefühl für die verschiedenen Materialien Neuguineas entwickelte. Für mich wurde

---

[1] Die *Melo*-Schneckenschale als Material zu begreifen, zu diesem Ansatz hat mich Frau Prof. Dr. Susanne Küchler und ihre Material-Forschung (beispielsweise 2007: 126-138) inspiriert (Gespräch vom 09.06.2006 in Göttingen).

bedeutsam, was vorher beliebig erschien: die Wirkung der Materialien. Eigenschaften wie Farbe, Härte, Glätte, Form, Beständigkeit, Seltenheit traten plötzlich in den Vordergrund. Materialien waren kombiniert worden, um im Kontrast ihre Eigenschaften zu überhöhen. Und gewisse Materialien schienen für die Bearbeiter einen ganz besonderen Stellenwert besessen zu haben. Wie Schnecken- und Muschelschalen. Diese waren meist prominent in Szene gesetzt. So wurde ich mit der materiellen Kultur Neuguineas auf eine intime Art und Weise vertraut, ohne je dorthin gereist zu sein. Und es kam durch diesen Umzug, dass Schalen von Schnecken und Muscheln, obwohl ich weder passionierte Sammlerin noch Hobby-Zoologin bin, plötzlich in mein Blickfeld traten. Wiederum im Magazin, Wochen nach dem Umzug, wurde meine Aufmerksamkeit durch einen Kollegen auf eine ganz bestimmte Schale gelenkt. Die große, helle, bisweilen aber auch braune Schale gehörte zu einer Meeresschnecke, die an den Küsten Neuguineas lebt.



Ein weißlich-oranges Exemplar einer ca. 25 cm großen Melo-*Schale*

Ich begann mich für diese Schale im Besonderen zu interessieren, suchte im Neuguinea-Magazin gezielt nach Sammlungsobjekten, die aus dieser *Melo*-Schneckenschale hergestellt waren und stellte mit großer Verblüffung fest, dass die Schale dieser maritimen Schnecke selbst in den Kulturen der Gebirgsregionen Neuguineas zu finden war. Vergegenwärtigt man sich die Ausmaße der Insel von etwa 800.000 km2 und die Unwägbarkeit der zentralen Berggebiete mit Gipfeln bis zu 5.000 m Höhe, dann ist das eine erstaunliche Feststellung. Und gerade in diesen Gebirgsregionen stand die *Melo*-Schneckenschale in scharfem Kontrast zu den Materialien vor Ort. Das großflächige Weiß der Schale stach aus den anderen Farben heraus. Ihre Glätte und ihr Glanz schienen nicht mit anderen Materialien vergleichbar.

Durch meine intime Kenntnis der Materialien konnte ich die Faszination der *Melo*-Schale, die offensichtlich das Begehren der Menschen im Hochland weckte, nachvollziehen. Doch eine Definition des Materials erschien schwierig. Denn die *Melo*-Schneckenschale verweist auf wissenschaftliche Parallelräume und evoziert eine Spannung zwischen den Disziplinen Ethnologie und Zoologie. Sie ist als Schmuck oder Handwerkszeug Gegenstand der Forschung, so wie als äußere feste Schale eines Tieres. In der Ethnologie wird das Material gewissermaßen als Rohstoff betrachtet, der durch die kulturelle Leistung der Aneignung mit Bedeutung versehen wird. In der Zoologie wird das Material in seine chemischen Bestandteile aufgespaltet und analysiert, seine Eigenschaften werden durch formale Merkmale taxiert.

Nach und nach kristallisierte sich jedoch heraus, dass die zoologische Definition der Schale dem sehr nahe kam, was ich bisher lediglich intuitiv im Magazin anhand der Sammlungsobjekte eingegrenzt hatte. Denn die zoologische Taxonomie gliedert Schnecken anhand bestimmter Merkmale in immer feinere Aufspaltungen von Stamm, Klasse, Ordnung, Familie, Gattung und Art. Neben Merkmalen der Schnecke selbst sind es vor allem formale Kennzeichen ihrer Schale, die dabei eine Rolle spielen. Auch ich, einer Zoologin gleich, betrachtete die Größe und Form der Schale, die Dicke und die Oberfläche derselben, die Öffnung und die Windung, ohne zoologisches Vokabular wie Axialstruktur, Apex oder Columellarrand zu kennen. Erst als ich mich mit der zoologischen Taxonomie bekannt gemacht hatte, konnte ich die Aufspaltungen nachvollziehen, vom Stamm der „Molluska“ zur Klasse „Gastropoda“, von „Gastropoda“ zur Ordnung „Sorbeoconcha“, von der Ordnung zur Familie „Volutidae“ und zur Gattung *Melo*. Nur die kleinste Einteilung, jene der Art, scheiterte. Einerseits konnte ich visuell die Unterscheidung anhand von Schalenteilen an ethnografischen Objekten nicht vornehmen und andererseits fehlt auch in der Zoologie der Konsens über die Verbreitungsgebiete der einzelnen Arten in Neuguinea.

Mit Hilfe der zoologischen Taxonomie gelang es mir, meine Faszination zu bündeln und ihr einen wissenschaftlichen Anspruch zu verleihen. Ich würde mich also mit der Schale der Schnecke *Melo* beschäftigen.

Die intuitive Faszination des Materials – definiert im zoologischen Taxon der Gattung *Melo* – die im Museumskontext so konserviert wirkte – verzweigte sich lebendig weiter, als ich anfing, davon ausgehende Spuren zu verfolgen. Bei einem Sammlungsobjekt in einem Museum ist es in erster Linie die Dokumentation, welche weiterführende Informationen birgt. Die Hinweise auf den Karteikarten zu den entsprechenden Objekten verwiesen mich an die Schnittstelle von Zoologie und Ethnologie, zeigten den Anspruch der Ethnologie auf naturwissenschaftliche Korrektheit und deuteten auf die Geschichte der Taxonomie in der Zoologie mit ihren dynamischen Veränderungen, die sich in unterschiedlichen Begrifflichkeiten äußerten. Unterschiedlichste Formen des Materials offenbarten sich in ethnografischen Funktionsbezeichnungen wie Geld, Schmuck, Nackenstütze, Wasser-

schöpfer oder Schambedeckung. Jede dieser Bezeichnungen verwies auf einen eigenen Komplex wie Wert, Geschlecht, Ästhetik, Werkzeug, Bekleidung. Herkunftsangaben zu den Sammlungsobjekten wurden zu Fixpunkten auf der Karte Neuguineas. Diese Fixpunkte konnten nach und nach ergänzt werden durch die entsprechenden Siedlungsgruppen. Die Sammler der Objekte traten auf den Plan und gaben in Bruchstücken ihrer Biografie Einblick in die Motivation der Reise, den historischen Erkenntnisstand zu Neuguinea und die Umstände des Sammelns. Forschergeist verband sich dabei mit Missionseifer und purer Abenteuerlust.

Globale Wirklichkeit

Schon in der Sammlung des Dresdner Museums zeichnete sich eine Vielzahl an Spuren ab, die sich ausgehend vom Material, der Schale der *Melo*-Schnecke, und dem geografischen Fokus, Neuguinea, kreuz und quer durch Raum, Zeit und wissenschaftliche Disziplinen erstreckten. Und dies anhand musealer Objekte, die sich eigentlich durch eine ausgesprochene Immobilität auszeichnen und bisweilen über Jahrzehnte nicht angetastet werden. Trotzdem kündigte sich an, was sich im Verlaufe meiner Forschung intensivieren sollte, das Heute verband sich mit dem Gestern, zwischen weit entfernten Orten wurden plötzlich Verbindungen offenbar, die Entfernungen verringerten sich und Beziehungen zwischen höchst unterschiedlichen Menschen wurden ersichtlich. So kam es, dass ich mich auf eine wissenschaftliche Reise auf den Spuren der *Melo*-Schnecke begab, sie führte mich in Bibliotheken und Museumsmagazine, zu Ethnologen und Zoologen und schlussendlich an unterschiedlichste Orte und zu unterschiedlichsten Menschen in Papua.

Die Erfahrung von Transdisziplinarität und Loslösung von Raum und Zeit überraschte mich nicht, denn für mich war sie Ausdruck einer globalen Lebenswirklichkeit. Globalisierung als Schlagwort ist schon lange in aller Munde, wurde aber bis vor einigen Jahren in seiner ökonomischen Auslegung verstanden und mit wirtschaftlicher Interdependenz von Nationalstaaten, frei beweglichen Kapitalflüssen und neuen Technologien in Verbindung gebracht (Beck 1997: 13-23). In dieser Perspektive wird Globalisierung als ein Phänomen angesehen, das vom Westen ausgehend sich in seinem hegemonialen Anspruch über die gesamte Welt erstreckt.

Erst nach und nach wurde Globalisierung zu einem Thema der Ethnologie, da sich neben wirtschaftlichen Aspekten auch immer mehr sozio-kulturelle Implikationen in den Vordergrund drängten. Seit den 1990er Jahren fand das Thema seinen Niederschlag in der postmodernen Diskussion um die ethnologische Theorie und Methode (Kreff 2003: 11).

Es geht dabei in erster Linie um grenzüberschreitende Prozesse der Verbreitung von Menschen, Dingen und Ideologien und um die Folgen dieses beschleunigten Austauschs unter den Bedingungen des Kapitalismus (Beck 1997: 42-47). Es hat sich nämlich gezeigt, dass Kulturelemente frei beweglich und fließend sind.

Kultur erscheint in dieser Perspektive als flüssig und ungleichmäßig global über Individuen, Subkulturen und Gesellschaften verteilt (Kreff 2003: 148).

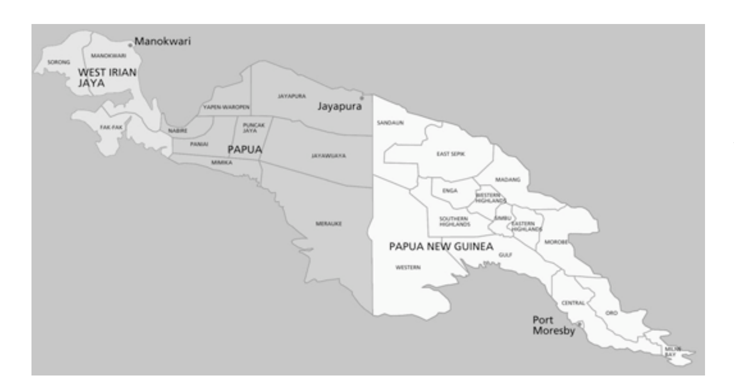
Da Kultur als nicht mehr geschlossen, lokal fixiert und homogen wahrgenommen wird, richtet sich nun die Aufmerksamkeit der Ethnologie auf die weltweiten Verflechtungen von Menschen und ihren Handlungen, von Waren und von ideellen Konstrukten (Hauser-Schäublin & Braukämper 2002: 10). Es ist die Analyse von Schnittstellen solcher weltweiten Verflechtungen, Verknüpfungen oder Bewegungen, die Aufschluss über komplexe, sozio-kulturelle Beziehungen unter globalen Bedingungen geben können.

Die Tendenz geht weg vom Untersuchungsgegenstand des „Originären" und „Traditionellen" zum Thema der Aneignung kulturfremder Elemente. Die Bezeichnungen „Aneignung", „Lokalisierung" oder „Indigenisierung" beziehen sich auf die Prozesse des Sich-Eigen-Machens (Spittler 2002: 15-16; 28-29). Denn unter beschleunigten, globalen Austauschprozessen veränderten sich die Raumerfahrung und die Raumwahrnehmung. Grenzen und Distanzen büßten ihre Bedeutung im allgemeinen Beziehungsgefüge ein, und die individuelle Handlungsfähigkeit scheint nicht mehr örtlich gebunden zu sein (Dickhardt & Hauser-Schäublin 2003: 13-20). Das Lokale, der traditionelle Gegenstand der Ethnologie, wurde immer weniger über Raum definiert, als über soziale Beziehungen. Das Globale schloss das Lokale nicht mehr aus, das Lokale wurde als Aspekt des Globalen verstanden (Appadurai 1996: 178-199; Hannerz 1996: 25-29).

Solche Erkenntnisse aus der ethnologischen Globalisierungsforschung öffnen den Blick für „vorkoloniale Globalisierungsprozesse" in Neuguinea, in welche die Schneckenschale *Melo* eingebunden war. Diese „vorkolonialen Globalisierungsprozesse" haben auf den ersten Blick vielleicht wenig gemein mit aktuellen Globalisierungsprozessen, fehlen doch kapitalistische Bedingungen, die Möglichkeiten der technischen und medialen Verbreitung und anscheinend auch die entsprechende Mobilität der Akteure. Dennoch können die Ergebnisse der ethnologischen Globalisierungsforschung hilfreich sein für das Verfolgen der Spuren der *Melo*-Schneckenschale in Neuguinea. Denn sie ermöglichen Einblicke in die vielfältigen Aneignungsprozesse kulturfremder Dinge, in das Agieren der Akteure im Verhandeln darüber und in die höchst unterschiedlichen Verbindungen, die daraus entstehen.

Herkunftsangaben zu Museumsobjekten dienten mir am Anfang als Fixpunkte auf der Karte Neuguineas. Die Zahl der Punkte wuchs mit der Zahl der Objekte, die ich in zahlreichen Museumssammlungen in Deutschland und den Niederlanden auf den Spuren der *Melo*-Schneckenschale besuchte. Mit Hilfe der Literatur entstand nach und nach aus diesen Herkunftsorten eine eigene Topografie. Verbindungslinien verwiesen auf Handelswege, Wanderwege der *Melo*-Schneckenschale, welche von der Küste ins Innere der Insel führten. Doch diese Punkte und deren Verbindungslinien sagten nichts über die Dynamik der Bewegung aus. Sie sagten nichts über die Art der Kontakte, über das Wesen der Akteure oder die

Veränderung der Form oder der Bedeutung der *Melo* aus. Es war eine diffusionistische Betrachtungsweise, eine getreue Bestandesaufnahme der Koordinaten und der Formen. Erst, als mehr Informationen hinzukamen, welche die Akteure, ihre Beziehung zueinander, Prozesse der Aneignung und Umdeutung betrafen, wurden dynamische Verbindungen offenbar, die Raum und Zeit überbrückten.



Die Insel Neuguinea in ihrer politischen Aufteilung (Roke (Map of the island of New Guinea, Category: New Guinea) http://en.wikipedia.org/-wiki/File:New_guinea_-named.PNG)

Bisher hatte ich mich auf diesen Spuren der *Melo* gedanklich frei in Neuguinea bewegt, einem Gang durch die Objektschränke im Neuguinea-Magazin des Dresdner Museums gleich. Doch es war die politische Teilung dieser zweitgrößten Insel der Welt, die mir eine pragmatische Entscheidung aufzwang. Durch die Insel zieht sich entlang des 141. Längengrades eine Grenze. Diese Grenze geht auf die Kolonialzeit zurück. Der Ostteil war zwischen den Kolonialmächten Deutschland im Norden und Großbritannien im Süden aufgeteilt. Deutsch-Neuguinea wurde 1914 von australischen Truppen besetzt und einer Militärverwaltung unterstellt, 1919 wurde es zum australischen Mandatsgebiet. Während des Zweiten Weltkrieges lieferten sich die Japaner und die Australier sowie die Alliierten heftige Kämpfe in Neuguinea, schlussendlich konnten die von den Japanern okkupierten Gebiete von den Australiern zurückerobert werden. Nach und nach wurde der Ostteil Neuguineas durch die Australier auf seine Unabhängigkeit vorbereitet, die Unabhängigkeit Papua Niuginis folgte 1975 (Keck 1987: 135-139). Der Westteil gehörte zum Kolonialgebiet „Niederländisch Indien". Nach der Anerkennung der aus dem niederländischen Kolonialgebiet hervorgegangenen Republik Indonesien 1949 blieb der Westteil Neuguineas erst einmal mit den Niederlanden verbunden. Da keine Einigung zwischen den Niederlanden und Indonesien über West-Neuguinea erzielt werden konnte, ging das Gebiet 1962 an die Vereinten Nationen über. Die 1969 durchgeführte Wahl „Act of Free Choice" unter der Bevölkerung kann kaum als „Akt freier Wahl" bezeichnet werden und ergab einen Verbleib bei Indonesien. Der Westteil Neuguineas wurde als Irian Jaya die siebzehnte Provinz Indonesiens. Die seither bestehenden Unabhängigkeitsforderungen blieben von Indonesien weitgehend unbeachtet. Die noch unter Präsident Wahid gemachten

Zugeständnisse, wurden von der Folgeregierung Megawati Sukarnoputris 2002 als Sonderautonomie verabschiedet. Sie beinhalteten eine Umbenennung der Provinz Irian Jaya in Papua, eingeschränkte Entscheidungsrechte für die Bewohner und eine größere Beteiligung an den Einnahmen der Provinz. Doch die Zugeständnisse wurden gleich wieder mit einer geplanten Drei- und durchgeführten Zweiteilung der Provinz durch den indonesischen Staat entkräftet (Keck 1987: 110-112; www.indonesia-portal.de/papua-irian-jaya.html; www.papuaweb.org/goi/otsus/-files/otsus-en.html). Die Folgen dieser Grenzziehung in Neuguinea sind also weit reichend. Da ich mich nicht nur im musealen Kontext mit dem Thema beschäftigen wollte, sondern auch vor Ort, hätte eine neuguineische Gesamtbetrachtung – wäre sie auch noch so wünschenswert und konsequent gewesen – den Rahmen der Forschung gesprengt. Das Erlernen zweier Umgangssprachen, das Schreiben zweier Forschungsanträge in unterschiedlichen Systemen und das Aneignen grundlegender Kenntnisse in den zwei Hälften wären wohl nicht zu schaffen gewesen. Eine weitere Folge dieser Grenzziehung ist der komplett unterschiedliche Forschungsstand in den beiden Inselhälften. Über Papua Niugini wurde ungleich mehr wissenschaftlich gearbeitet. Dies hätte eine bessere Einbettung meiner eigenen Forschung bedeutet. Dafür bot Papua, auf Grund der politischen Abgeschlossenheit der letzten Jahrzehnte, die Chance auf ganz neue Erkenntnisse und auf ein Anknüpfen an Forschungsresultate der 1960er und 1970er Jahre. Bedingt durch einen wegweisenden Zufall – ein indonesischer Gastwissenschaftler aus Papua stand eines Tages bei meiner Professorin in der Tür und interessierte sich für das Fach Ethnologie an der Universität Göttingen, aus dieser Begegnung ergab sich eine wissenschaftliche Partnerschaft – fiel meine Wahl auf die Westhälfte Neuguineas. Diese Entscheidung erlaubte detaillierte Recherchen, spezifizierte Literatursuche, die Auswahl der Museumssammlungen, gezielte Gespräche mit Wissenschaftlern, das Erlernen der Sprache und zwei kurze Aufenthalte in Papua zur Vorbereitung (28.10.-30.10.2003 und 07.08.-01.09.2004). Dadurch traten bestimmte raum- und zeitübergreifende Spuren hervor, die für meine Forschung interessant erschienen. Nicht alle diese Spuren konnte ich allerdings verfolgen. Denn viele Regionen Papuas sind nur mit enormem logistischen, finanziellen und zeitlichen Aufwand zugänglich. Es folgten pragmatische Entscheidungen über die effektive Durchführbarkeit der Forschung. Und am Ende wurden diese Spuren noch einmal beschnitten, denn gewisse kollidierten mit politischen Problemgebieten. Zu diesen Beschneidungen räumlicher Art kamen zeitliche hinzu. Traditionelle Handelsbeziehungen als Wege der *Melo* unterlagen in den letzten Jahrzehnten vielen Veränderungen. Teilweise funktionieren sie wie eh und je, teilweise kamen sie zum Erliegen. Ich versuchte, durch meine Gespräche die Vergangenheit in Stücken zu rekonstruieren. Durch die Erinnerung gelang mir eine Annäherung an die Vergangenheit, war keine Erinnerung mehr vorhanden, blieb mir dieser zeitliche Raum verschlossen.

Verbindungen

Methodisch stellt sich beim Verfolgen von Spuren durch Raum und Zeit das Problem der bisher praktizierten, lokal fixierten und eingegrenzten stationären Feldforschungspraxis der Ethnologie. Um der globalen Wirklichkeit mit ihren Verflechtungen und Verkettungen adäquat zu begegnen, ist ein Umdenken erforderlich, ein Umdenken, das eine „Transzendenz von Raum und Zeit" (Kreff 2003: 168) schafft und es der Ethnografin erlaubt, mobil und flexibel einem Studienobjekt zu folgen.

Mit dem Entwurf einer *multi-sited ethnography* begegnet George Marcus (1995) der globalen Wirklichkeit in ihrer Vernetztheit und bietet einen methodischen Zugang zur Forschung. Die Tendenz geht weg von einem genau eingegrenzten Ort der Forschung, hin zum mobilen Forschen an verschiedenen *sites*, Bedeutungsräumen der Forschung. „Die zentrale Vision des *multi-sited*-Konzeptes nach Marcus verbirgt sich somit in dem Wort *connections* – Verbindungen, die zwischen verschiedenen *cultural sites* erst entdeckt, also erforscht werden müssen" (Weißköppel 2005: 52). Dazu ist ein assoziatives Vorwärtstasten erforderlich, es gilt Spuren aufzunehmen, die in einen Weg des Verstehens münden und hinführen zu einer zentralen Aussage der Forschung. Weil in dieser Betrachtungsweise Kultur nicht als lokal fixiert und deshalb eingrenzbar gesehen wird, ist ein hohes Maß an Flexibilität in der Forschung notwendig, denn die für die Forschung relevanten *sites* müssen aufgesucht und miteinander verbunden werden (Weißköppel 2005: 50-52). Verschiedene *tracking strategies* stehen dafür zur Verfügung. Mit der Strategie *follow the thing* wird die Zirkulation eines zumindest anfänglich materiellen Objektes durch verschiedene Kontexte verfolgt (Marcus 1995: 106-108)[2]. Unterschiedlichste theoretische Ansätze können dabei zur Anwendung kommen.

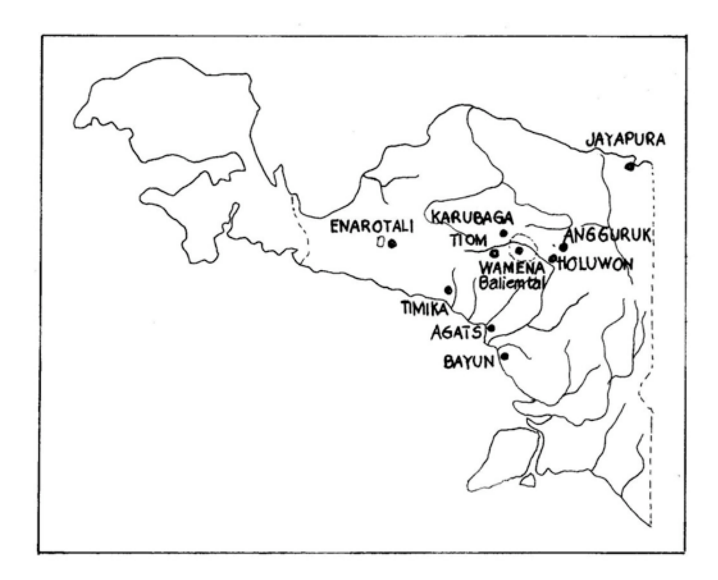
Das Ding meiner Forschung definierte sich im Taxon *Melo* und war zu Beginn, bedingt durch den musealen Zugang, ausschließlich materiell definiert. Doch alsbald mündete diese konkrete Materialität in Immateriellen. Meine Entscheidung, einer Spur zu folgen und verschiedene *sites*, Bedeutungsräume der *Melo*, aufzusuchen, hatte in ihrem Verlauf immer weniger mit der konkreten *Melo*-Schale zu tun, als vielmehr mit Vorstellungen, Ideologien und Konzepten darüber.

[2] Die *follow the thing*-Methode ist unter den verschiedenen *tracking strategies* vielleicht die üblichste (*follow the people, follow the metaphor, follow the plot, story, or allegory, follow the life or biography, follow the conflict*) (Marcus 1995: 105-110). Ein exemplarisches Beispiel einer derartigen *follow the thing*-Vorgehensweise ist Sidney W. Mintzs (1985) Kulturgeschichte des Zuckers. Er verfolgt darin die Spuren des Zuckers, vom einstigen Luxusgut der Reichen bis zur Massenware. Als wichtigsten Beitrag in diesem Zusammenhang erwähnt Marcus „Toward an anthropology of things" aus dem Sammelband „The social life of things" von Arjun Appadurai (1986: 3-63).

Überall und nirgendwo

Die Daten der Hauptforschung:

- 18.05.-16.06.2005 Jakarta
- 16.06.-22.06.2005 Singapur
- 22.06.-16.07.2005 Jakarta
- 16.07.-21.07.2005 Singapur
- 21.07.-26.07.2005 Jakarta
- 26.07.-31.07.2005 Jayapura
- 31.07.-02.08.2005 Wamena
- 02.08.-08.08.2005 Nördliches Baliemtal
- 08.08.-12.08.2005 Wamena
- 12.08.-15.08.2005 Karubaga (Wonito)
- 15.08.-19.08.2005 Wamena
- 19.08.-29.08.2005 Angguruk
- 29.08.-03.09.2005 Wamena
- 03.09.-07.09.2005 Jayapura
- 07.09.-08.09.2005 Wamena
- 08.09.-19.09.2005 Exkursion in den Süden bis Holuwon
- 19.09.-22.09.2005 Wamena
- 22.09.-27.09.2005 Tiom (Kowapaga, Diame, Torapura, Pitt-River)
- 27.09.-29.09.2005 Wamena
- 29.09.-05.10.2005 Jayapura
- 05.10.-06.10.2005 Timika
- 06.10.-19.10.2005 Enarotali
- 19.10.-23.10.2005 Timika
- 23.10.-02.11.2005 Jayapura
- 02.11.-07.11.2005 Timika (Kokenau)
- 07.11.-09.11.2005 Agats
- 09.11.-26.11.2005 Bayun (Kamur, Amkei, Pirimapun)
- 26.11.-30.11.2005 Agats
- 30.11.-03.12.2005 Timika
- 03.12.-11.12.2005 Jayapura
- 11.12.-15.12.2005 Jakarta



Die Stationen der Hauptforschung

Die Vorteile der methodischen Herangehensweise der *multi-sited ethnography* standen für mich außer Frage. Insbesondere in Papua konnte ich flexibel auf Informationen reagieren, länger irgendwo bleiben, wenn es mir ergiebig schien, weiter ziehen, wenn nicht. Dadurch konnte ich auch vielen sozialen Problemen, die sich erst durch einen längeren Aufenthalt entwickeln, entgehen. Doch die Methode verlangte mir auch einiges ab, meine geografische Mobilität war beachtlich, ich ließ wohl kein Fortbewegungsmittel aus: zu Fuß über die Berge bis an den Rand des Tieflandes, in hoffnungslos überfüllten Sammeltaxis rund um das Baliemtal, in kleinen Booten auf der launischen Arafura-See und in kleinen Flugzeugen durch die Wolken. Ich schlief in vom Ruß geschwärzten Männerhäusern, neben den Schweinen, im Hotel, auf Missionsstationen, in Schulhäusern. Ich war immer unterwegs, rastlos und musste mich auf immer neue Situationen und Personen einstellen. Ich musste stets aktiv sein, neue Kontakte knüpfen, mich hinterfragen, welche Spuren ich weiterverfolgen sollte, Verbindungen anstellen. „Das macht [...] eine hohe geografische Mobilität der Forscherin erforderlich, aber vor allem eine mentale, intellektuelle Flexibilität [...]“ (Weißköppel 2005: 50).

> „Interessanterweise wies Marcus (1995) also vorausschauend oder bereits aus eigener Erfahrung auf diese Verunsicherungen für das Selbstverständnis von Feldforschern hin. [...]
> Die Herausforderung der *multi-sited ethnography*, sich in vielen kurzfristigeren und sporadischen Aufenthalten Fremden und Fremdem zu nähern, also von dem bewährten ethnografischen Habitus des sukzessiven *going native* [...] loszulassen und Neues auszuprobieren, ist daher wohl mit besonderer Verunsicherung verbunden“ (Weißköppel 2005: 58).

Ich hatte keinen Ort, den ich als „mein“ Dorf hätte bezeichnen können, wo ich eine Sozialisation durchlaufen, mich zuhause gefühlt hätte. Zu kurz verweilte ich an den jeweiligen Orten. Auch war ich nicht adoptiert worden, eine darauf abzielende Frage einer Kollegin, musste ich kleinlaut verneinen. War ich in einem bestimmten Gebiet, lernte ich in Windeseile die zentralen einheimischen Begriffe, eignete mir die jeweiligen sozialen Umgangsformen an, doch dann musste ich mich bereits wieder auf etwas Neues einstellen. Stets war ich in Verhandlungen über die *Melo* oder meine Person verknüpft, überall musste ich aktiv meine Beziehung zu den anderen gestalten. Dies galt nicht nur für die höchst unterschiedlichen Gegenden Papuas, sondern auch für meine Besuche in deutschen und niederländischen Museumssammlungen und meine Treffen mit Wissenschaftlern und Missionaren. Beispielsweise hatte ich auch in wissenschaftlicher Hinsicht keine sicheren Gründe. Ich hatte mich zwar so weit in die zoologische Literatur eingearbeitet, um ein Gespräch mit einem Spezialisten führen zu können, aber sicher fühlte ich mich dabei nie. Insbesondere in der Zoologie rannte ich mit meinem transdisziplinären Vorgehen nicht unbedingt offene Türen ein. Ich erlebte die Zoologie als eine in sich geschlossene Disziplin, doch vielleicht ist dieser Umstand vor allem der Tatsache zuzuschreiben, dass von zoologischer Seite nur sehr wenig über die Schneckengattung *Melo* bekannt ist und mir deshalb in der Regel gar nicht geholfen werden konnte.

Meine Forschung hatte den Charakter einer Reise (Clifford 1997), sowohl den geografischen Charakter einer Reise, den transdisziplinären Charakter einer wissenschaftlichen Reise, den Zeit überbrückenden Charakter einer Reise und führte mich durch die unterschiedlichsten Kontexte. Auf dieser Reise waren es nicht nur die herausragenden Stationen, die von Bedeutung waren, sondern auch viele kleine Zwischenstationen im Unterwegssein, die sich als wegweisend für die Forschung heraus stellten.

Vom *Melo*drama[3] zur *Melo*grafie

Es war nach meiner letzten Rückkehr aus Papua Ende des Jahres 2005, dass sich bei mir eine gewisse Desorientierung einstellte. Diese war einerseits auf meine gewählte Herangehensweise der *multi-sited ethnography* zurückzuführen. Eine kaum zu überblickende Vielzahl an Orten, Personen und Informationen, raum- und zeitübergreifend gestreut, warteten darauf, von mir zu größeren Kontexten zusammengefügt zu werden. Andererseits hing diese Desorientierung aber auch damit zusammen, dass ich keinen Plan hatte, wie ich aus den Daten-Fragmenten eine Ethnografie der *Melo*-Schnecke schaffen sollte. Ich konnte es nicht mit

[3] Den im Rahmen des Oberseminars in Göttingen gefallene Begriff, welchen ich hier aufnehme, schreibe ich hoffentlich richtigerweise dem kreativen Sprachumgang meiner Kollegin Karin Klenke zu als dem effektiven Drama um die *Melo*.

meinen Vorstellungen vereinbaren, dass sich die Daten-Fragmente partout nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen lassen wollten. Ich hatte mich zwar mit meiner Herangehensweise der *multi-sited ethnography* mitten in der postmodernen Diskussion um Theorie und Methode der Ethnologie positioniert, doch die konsequente Umsetzung war für mich offensichtlich nicht selbstverständlich. Die im Rahmen der postmodernen Ethnologie geführte Diskussion um Erhebung und Darstellung des ethnografischen Datenmaterials (Writing culture. The poetics and the politics of ethnography 1986) stellt den Versuch dar, sich von der herkömmlichen Vorgehensweise zu lösen: „Writing reduced to method: keeping good field notes, making accurate maps, ‚writing up' results" (Clifford 1986: 2). Vielmehr rückt das Experimentelle und Dialektische in den Vordergrund, akademische und literarische Stile vermischen sich. Der Unvollständigkeit wird ebenso Platz eingeräumt, wie der Selbst-Reflexion. Diskurse werden spezifiziert: wer spricht, wann und wo, mit wem oder zu wem, unter welchen Umständen (Clifford 1986: 1-26). Individuelle Statements und herausragende Protagonisten werden inszeniert, um bei den Lesern ein authentisches und aktuelles Erleben zu evozieren. Konsens und Kohärenz sind nicht mehr das Ziel der Ethnografie (Lowenhaupt Tsing 1993).

Ich hatte eigentlich gedacht, dass ich sämtliche Mutproben in Papua hinter mich gebracht hätte. Doch es war die Umsetzung dieses postmodernen Diskurses, die für mich eine enorme Herausforderung darstellte. Meine eigene Handlungsfähigkeit zur Disposition zu stellen und meine Person in dieser Ethnografie der *Melo* zu diskutieren und nicht nur jene der Informanten, war das Schwierigste überhaupt, und ich wäre lieber noch einmal den anstrengenden, gefährlichen, mehrtägigen Weg durchs Hochland bis zum Fuße der Berge gegangen, als mich mit meiner eigenen Subjektivität auseinanderzusetzen. Meine Forschung auf den Spuren der *Melo* drohte sich zum *Melo*drama zu entwickeln. Gut gemeinte Ratschläge im Rahmen des Oberseminars, „doch einfach mal drauflos zu schreiben", fruchteten nichts. Meine Desorientierung blockierte mich. Im nächsten Oberseminar – ich war immer noch wie gelähmt – erhielt ich zum Neid meiner Kolleginnen und Kollegen die professorale Erlaubnis zum freien Experimentieren mit dem Schreiben. Mit der *Melo*-Schnecke und mir selbst als Fixpunkte, fing ich endlich an.

Es entstand eine *Melo*grafie in insgesamt neun Essays. Der Essay, „als das natürliche Genre für die Präsentation kultureller Interpretationen und der ihnen zugrunde liegenden Theorien" (Geertz 1994: 36), bietet sich in diesem Zuge an. Denn jedes Mal wird ein eigener Kontext aufgetan, der im Zusammenhang mit der *Melo*-Schnecke und mir als Ethnografin steht. Jeder Essay beleuchtet einen Teil der *Melo*grafie, welcher mir durch Informanten, durch Experten, durch Museumsobjekte näher gebracht wurde. Die Reihenfolge der Essays ist nicht chronologisch zu verstehen, denn sie setzen an unterschiedlichen räumlichen und zeitlichen Punkten ein, setzen sich fort oder enden irgendwann. Sie sind unvollständig wie

„die Untersuchung von Kultur [...] in ihrem Wesen nach unvollständig" (Geertz 1994: 41) ist und sollen eine Gesamtdarstellung in Fragmenten sein.

In fünf perspektivischen Einblicken in meine Forschung wage ich eine ungewöhnliche Verbindung der Einleitung und Zusammenfassung in meine Ethnografie der *Melo,* unterschiedliche Aspekte werden aufgenommen, die später in den einzelnen Essays[4] besprochen werden. Die Einblicke sind an Appadurais *scapes* (1986: 33-37) angelehnt und sollen einen räumlichen und zeitlichen Bogen spannen. Der erste Einblick „Vermittler zwischen Welten", der durch die Konzeption der *ethnoscape* inspiriert wurde, erzählt von drei Personen, die nicht wie Appadurai schreibt „constitute the shifting world in which we live in" (1986: 33), aber dasselbe mit dieser Ethnografie tun. Unter *technoscape* versteht Appadurai die grenzüberschreitenden Bewegungen von Technologien, ich habe in diesem zweiten Einblick „Die Technik der Ethnografie" versucht, die „steinzeitliche Bearbeitungstechnik" der *Melo*-Schale mit meinen „Werkzeugen" als Ethnografin zu kontrastieren. In „Preis-Offenbarungen", einem Einblick, der auf *financescape* abzielt, geht es um Bewertungsprozesse rund um die *Melo*-Schale und meine Interpretationen dazu. Was Appadurai unter *mediascape* versteht, ist die Verteilung und Ausstrahlung von Bildern und Informationen. Ich beschäftige mich in „*Face-to-face*" mit den verschiedenen Kanälen der Informationsbeschaffung, die in direkter oder indirekter Beziehung zu meiner Ethnografie stehen. Und zuletzt wage ich einen Blick in die Fantasien und Realitäten, die sich in der *Melo*-Schale spiegeln. „Gefahren-Bilder" wurde durch *ideoscape* beeinflusst, in der Appadurai Ideologien sowohl von Nationen als auch von politischen Bewegungen zusammenfasst.

Vermittler zwischen Welten

Durch meinen *multi-sited*-Ansatz kam ich in Kontakt mit völlig unterschiedlichen Menschen. Die Palette reichte vom emeritierten Ethnologen, über alte Krieger, zu Missionaren und Buschpiloten. Viele Menschen haben einen Beitrag geleistet, sei es, dass sie mich an ihren Erinnerungen teilhaben ließen, mir Geheimnisse anvertraut haben oder einfach nur praktische Tipps gaben. Es gab aber auch die Vermittler zwischen verschiedenen Kontexten meiner Forschung, ohne die ich keine Verbindungen hätte herstellen können.

---

[4] Nebst diesem Essay „Die *Melo* und ich – eine postmoderne Ethnografie" sind dies „Über die Konstruktion der Männlichkeit: Der Halsschmuck und das männliche Ideal des Kriegsführers", „Die Erinnerung der Kraft – die Kraft der Erinnerung", „‚...wie wenn man heute viel Geld hat.' Zur Konstruktion von Wert am Beispiel der *Melo*-Schneckenschale", „Konversion einer Schnecke: Kulturelle Aneignung der *Melo*-Schneckenschale im lokalen und katholischen Kontext", „Total mobil: Die *Melo*-Schneckenschale als Handelsware", „Das Sammlungsobjekt, der Sammler, das Museum und das Sammeln – Reflexionen über komplexe Beziehungsstrukturen anhand einer Schambedeckung", „Papua, das Meer, der See, die Himmelsrichtungen, der Berg und der Strand – kulturelle Raumstrukturierungen am Beispiel der *Melo*-Schneckenschale" sowie „Ende und Anfang der Wege: Museen, ethnografische Klassifikationssysteme und die *Melo* als *Melo*".

Samuel J. Renyaan war so ein Vermittler auf der deutsch-indonesischen Wissenschaftsebene. Meine Entscheidung für den indonesischen Westteil Neuguineas war nicht unproblematisch. Durch die Brisanz der politischen Lage – seit langem bestehen Unabhängigkeitsbestrebungen in Papua – sind Forschungsgenehmigungen nur bedingt zu bekommen. Sam war mein offizieller indonesischer Partner. Er ist Zoologe an der Cenderawasih Universität UNCEN in Papua, hat durch seine eigene Forschung Verbindungen nach Göttingen und erklärte sich bereit, als mein Partner vor Ort aufzutreten. Zusammen klärten wir im Vorfeld im Oktober 2003 bei der Forschungsbehörde in Jakarta ab, ob eine Forschung prinzipiell möglich wäre. Als wir grünes Licht signalisiert bekamen, machte ich mich daran, den Forschungsantrag zu schreiben, und er verfasste die nötigen Empfehlungsbriefe. Als der Ablauf des Visumverfahrens für meine Feldforschung 2005 auf Grund der politischen Problematik in Papua ins Stocken geriet, und ich zwei Monate lang in Jakarta, beziehungsweise im Transit in Singapur festsaß, reiste er in die indonesische Hauptstadt, stand den entsprechenden Stellen Rede und Antwort und verbürgte sich für mich. Aber noch viel hilfreicher waren seine vielen kleinen kulturellen Übersetzungsleistungen, ohne die ich die Wartezeit in Jakarta kaum überstanden hätte. „*Sabar Bea*“, „Geduld Bea“, war denn sein Leitmotiv, mit dem er meine ungestüme westliche Art zu bremsen suchte. So wie er mich zur Geduld ermahnte, signalisierte er mir aber auch, wann ich mich, ohne unhöflich zu erscheinen, an den entsprechenden Stellen durch einen Anruf in Erinnerung rufen konnte. Er zeigte mir Strategien auf, wie ich heil durch diesen innerindonesischen Konflikt kommen konnte, ohne dabei mein Ziel aus den Augen zu verlieren. Er verstand meine westliche Gehetztheit, warb aber gleichzeitig um Verständnis für den Rhythmus der indonesischen Abläufe. Vielleicht war es der Umstand, dass er selber weder aus Java noch aus Papua stammte, dass er in seiner eigenen Geschichte immer wieder von Neuem Verbindungen anstellen musste. In der Person Sams fanden mehrere widersprüchliche Stränge zusammen, so konnte es typisch für ihn sein, dass er mich auf die Minute genau im Gästehaus der Universität mit seinem Chauffeur abholte, dass wir dann in Gangster-Manier mit dunklen Sonnenbrillen und voll aufgedrehter amerikanischer Hip-Hop-Musik auf den Campus fuhren, um dort in seinem von indonesischen Fahnen drapierten Büro Administratives zu erledigen.

Dieser administrative Teil der Forschung nahm in meinem Fall, auf Grund der politischen Lage, einen überaus großen Raum ein. Er war nur durch Sams Verhandlungsgeschick zu bewältigen. Denn er kannte sowohl die offizielle staatlich-indonesische Seite wie auch den innerindonesischen Konflikt um die Provinz Papua und konnte außerdem meine Hilflosigkeit im Dazwischen verstehen und mir helfen diese zu bewältigen.

In völlig anderer Hinsicht ist Philippus Weya ein Vermittler, der wesentlich zu meiner Forschung beigetragen hat. Philippus wurde mir vom Hotelbesitzer in

Wamena als Begleiter empfohlen, nachdem ich mich mit mehreren Guides überworfen hatte. Ich plante eine Reise ins Siedlungsgebiet der Lani, das sich westlich an das zentrale Baliemtal anschließt. Ich brauchte dazu jemanden mit Ortskenntnis, der mir Kontakte zu Informanten herstellen konnte und sich zudem um alltägliche Dinge kümmerte. Doch mit den Guides in Wamena, dem touristischen Dreh- und Angelpunkt des Hochlandes Papuas, war das so eine Sache. Denn sie bedienten vor allem Wander- und Abenteuertouristen mit einem völlig anderen Profil. Ihre Preise orientierten sich dementsprechend an jenen Abenteuertouristen, die für Tausende von Euros den Kick des Erstkontaktes suchten. Als ich einmal die Ankunft einer solchen Reisegruppe erlebte, die eigentlich nur aus dem amerikanischen Reiseführer und zwei männlichen Kunden bestand, die irgendwo im Dschungel auf noch „unerforschte" Menschen treffen wollten, konnte ich besser verstehen, warum es mir so schwer fiel, einen geeigneten Begleiter zu finden. Wie gesagt, die Reisegruppe war eigentlich klein, aber der Tross, der sie begleitete, schien ganz Wamena in Aufruhr zu bringen. Alle rannten. Der Reiseführer hatte säckeweise Nahrungsmittel und Ausrüstung aus der Hauptstadt Jayapura mitgebracht, wie mir schien, waren Dutzende von Männern damit beschäftigt, alles ins Hotel zu schaffen, dafür kriegten sie eine Cola spendiert. Die Töchter des Hotelbesitzers bereiteten ein üppiges Festmahl vor, von dem ich netterweise gratis die Reste essen durfte. Bei einer solchen Unternehmung dabei zu sein, das ist der Traum eines jeden Guides oder Porters. Philippus war eigentlich kein Guide, sondern „nur" Träger. Die Hierarchien sind in Wamena klar definiert. Aber er war gleich Feuer und Flamme für mein Projekt, obwohl er am Vortag noch für eine Cola die Ausrüstung der Abenteuertouristen geschleppt hatte, und machte es sich zur persönlichen Aufgabe, jegliche Spur der *Melo* aufzutun. Er hatte schon als Kind seinen Vater auf den Spuren der *Melo* begleitet und fühlte sich für die Aufgabe berufen. Sein Enthusiasmus für meine Forschung war mitreißend und machte wett, dass er eben kein „Guide" war. Ich war sehr froh, ihn als Begleiter dabei zu haben, obwohl es Momente gab, da hätte ich an Philippus verzweifeln können. Denn er hatte keinen Sinn fürs Organisatorische. Immer musste ich alles nachrechnen und nachprüfen. Verlangte der Fahrer des Jeeps wirklich einen vergleichsweise billigen Preis, waren die Straßen passierbar, wann würde die nächste Fahrt stattfinden, wie viele Tagesmärsche waren es vom einen Dorf zum anderen, haben wir genug zu essen mit, ... Aber sein Beziehungsnetz war hervorragend, und er war mit Leib und Seele mit dabei. Er lehrte mir Lani, zeichnete Karten, erstellte Diagramme. Dass ich ihn schlussendlich nicht mitnahm zur „Quelle der *Melo*" – die Region des äußeren westlichen Endes des Hochlandes erschien in den Nachforschungen im Lani-Gebiet immer wieder als „Ursprung der *Melo*" – nahm er mir sehr übel. Obwohl unsere Beziehung sicher über die pure Funktionalität einer „Geschäftsbeziehung" zwischen Guide und Kundin hinausging und als freundschaftlich bezeichnet werden konnte, unterlag sie diversen Zwängen, vor allem jenen der knappen Finanzierungsgelder meiner Forschung. Für mich hatte nie zur

Disposition gestanden, dass mich Philippus weiter begleiten würde in ein für ihn unbekanntes und daher fremdes Gebiet, in dem er mir nicht direkt als Guide von Nutzen sein konnte. Aber für ihn war es die logische Konsequenz unserer Spurensuche im Lani-Gebiet, die auf das westliche Hochland als Herkunft der *Melo*-Schale verwies, dass er weiter an meiner Seite nach der Herkunft der *Melo*-Schale suchen würde. Durch Philippus lernte ich viel über die früheren Exkursionen auf der Suche nach der *Melo*, die damit verbundene Mobilität und die daraus entstehenden Kontakte. Durch ihn waren wichtige Einblicke in Vergangenes und Aktuelles rund um die *Melo* möglich und durch ihn konnte ich scheinbar den Graben zwischen Tourismus und Forschung überwinden. Doch am Ende, als ich Philippus in Wamena zurücklassen musste, blieb ein schaler Nachgeschmack zurück, und ich fragte mich, ob ich diesen Graben wirklich überwunden hatte oder doch nur postkoloniale Strukturen mit ihren immer noch bestehenden Machtverhältnissen zu meinem Vorteil genutzt hatte.

Ein anderes konfliktträchtiges Verhältnis ist jenes zwischen Mission und Ethnologie. Hatte ich zu Beginn meiner Forschung den Kontakt zu Missionaren versucht zu vermeiden, kam es im Verlauf der Forschung immer wieder zu Begegnungen mit solchen, und nach und nach konnte ich akzeptieren, dass mir Missionare wichtige Verbindungen eröffnen konnten, denn die Missionierung Papuas war ein ständig präsentes Thema und hatte viel mehr mit der *Melo* zu tun, als ich anfänglich gedacht hatte. Die Verbindungen, die ich durch Missionare aufbaute, waren insofern besondere Verbindungen, als dass sie einen Konflikt überwinden mussten. Denn die traditionelle Bedeutung der *Melo* ließ Bezüge zu Krieg und zu präschristlichen religiösen Vorstellungen aufkommen, Inhalte, die durch die Konversion zum Christentum ausgelöscht werden sollten. Doch ich traf in Missionskreisen auf eine überkonfessionelle große Hilfsbereitschaft, sowohl was die Bereitschaft, meine Fragen zu beantworten anging, als auch rein praktischer Art. Es war überaus beruhigend, dass ich im Notfall eine Missionsstation hätte anfunken können, oder es war einfach mal schön, von einer Missionarsfamilie aufgenommen zu werden, um die Wartezeit bis zum Weiterflug nicht in einem öden Hotel totschlagen zu müssen. Mein Verhältnis zur Mission bekam allerdings eine neue Qualität, als ich in Bayun, einem Asmat-Dorf an der Kasuarina-Küste, auf Pater Wilhelmus Kanamas traf. Pater Emus war nicht nur Theologe, sondern auch Ethnologe. Er beantwortete nicht nur Fragen, sondern stellte selber welche. Der daraus entstehende Austausch über die *Melo* war höchst inspirierend. Erst hier in Bayun, der letzten Etappe meiner Reise, traf ich auf wissenschaftliche Anregungen, die ich in den Monaten davor so vermisst hatte. Und dies in einem Umfeld, das ich anfänglich gemieden hatte. In unseren Gesprächen ging es nicht nur um das Unmittelbare, wie einstige und aktuelle Bedeutungen der *Melo* für die Asmat, sondern die *Melo* zog sich durch Betrachtungen der politischen Situation Papuas, der kulturellen Unterschiede zwischen Hoch- und Tiefland wie Prozessen der

Akkulturation und der Konversion. Es war in diesen Gesprächen, dass sich der Konflikt zwischen Mission und Ethnologie, der vor allem auch mein ganz persönlicher Konflikt war, aufzulösen begann und ich Mission als einen Kontext meiner Forschung endlich vollumfänglich akzeptieren konnte.

Die Technik der Ethnografie

> „Die ganze Schale [der *Melo*-Schnecke B.V.] wurde von einem besonderen Mann geschnitten, im Wald, das dauerte fast ein Jahr. Zauberei, Schweinefett und ein schwarzer Stein, *weliom* genannt, wurden dafür gebraucht. Der Mann wurde dabei ganz dünn, er arbeitete ausschließlich daran, er war alleine und durfte seine Familie nicht sehen, es war ihm nicht erlaubt die Süßkartoffeln, die er aß, zu waschen, andere Nahrungsmittel durfte er gar nicht essen. Das war wie eine Bestellung aus dem Männerhaus, er wurde mit Schweinen bezahlt. An dem Ort, wo die Schale geschnitten wurde, musste Schweinefett hingelegt werden“ (Interview vom 25.08.2005, Tengeli, mehrere Männer des Dorfes).

In dem geschilderten Bearbeitungsprozess der *Melo*-Schneckenschale sind neben der technischen Seite der Bearbeitung – „ein schwarzer Stein“, durch einen Spezialisten, „ein besonderer Mann“ – auch eine Reihe anderer Faktoren wichtig. So sind Schweinefett und Zauberei notwendig, der ganze Prozess musste an einem entlegenen Ort, in Isolation, stattfinden. Verhaltensregeln mussten beachtet werden. Die technische Fähigkeit der Bearbeitung der *Melo*-Schale geht einher mit dem Wissen um den richtigen Umgang mit dem Material.

Wie anders waren da meine Werkzeuge als Ethnografin zur „Bearbeitung“ der *Melo*. Im Vergleich zu diesen traditionellen Bearbeitungstechniken, brauchte ich eine ganze Palette technischer Geräte als Hilfsmittel. Das fing an bei meiner Arbeit in den Museen. Die Objekte wurden von mir mit einer Digitalkamera fotografiert, außerdem vermessen und beschrieben. Die Daten wurden daraufhin in ein spezielles Computerprogramm eingefügt. Im Laufe der Forschung wurde Technik immer wichtiger, insbesondere als ich anfing, meinen Aufenthalt in Papua zu planen. Die Orientierung und der Transport waren dabei vordringliche Probleme. Um mich in Papua überhaupt fortzubewegen, war gutes Kartenmaterial notwendig, und das war gar nicht so leicht zu finden. Schlussendlich sollte ich mich anhand sowjetischer Generalstabskarten und amerikanischer Pilotenkarten orientieren. Mit der Hilfe eines GPS versuchte ich jeweils, meine genaue Position zu ermitteln und Distanzen zu berechnen. Für die Interviews verwendete ich ein Aufnahmegerät oder Block und Bleistift, für die bildliche Dokumentation hatte ich eine analoge Kamera mit dabei, da ich oft längere Zeit ohne Strom war. Es waren diese Werkzeuge, welche die Bilder auf Film festhielten, Erzählungen auf dem Kassettengerät aufzeichneten oder im Notizbuch bewahrten. Neben der Orientierung waren es Fragen des Transportes, die mich beschäftigten. Viele Spu-

ren der *Melo* erkundete ich zu Fuß, hauptsächlich weil es nicht anders ging, ich war in Gebieten, wo es keine Straßen gab und demzufolge keine Transportmöglichkeiten. Diese Fußmärsche waren für mein Verständnis für die Bewegung der *Melo*-Schale allerdings sehr wichtig. Pfade, Brücken, Gärten und Dörfer und dazwischen weite Strecken durch Wald oder über Pässe ließen mich ein Gefühl für die Wege jener Männer entwickeln, die sich vor Jahrzehnten auf eine Expedition auf der Suche nach einer *Melo*-Schale begaben. Im Vergleich dazu stand meine Fortbewegung mit Sammeltaxi, Jeep, Boot und Kleinflugzeug nicht in so engem Zusammenhang mit meiner Forschung. Waren auch diese Fortbewegungsarten nicht direkt für die Forschung verwertbar, so doch eine Notwendigkeit, um in weiter abgelegene Gegenden vorzustoßen. Sie ließen mich Teil haben am Alltag und hielten neben den vielen Strapazen, auch ganz besondere Momente bereit, wie bei einer mehrstündigen Fahrt im Sammeltaxi durch das Gebiet der Lani. Eine Frau stimmte plötzlich ein Lied an, das wie aneinander gereihte Seufzer klang, die Passagiere stimmten in gewisse Passagen mit ein. Dieses wunderschöne Lied ließ mich vergessen, dass ich seit Stunden wie eine Ölsardine eingequetscht über Schlaglöcher holperte. Oder das Gelächter und Gejohle, wenn jemand, nach dem Kauen einer Betelnuss, beim Ausspucken des roten Saftes das offene Fenster verfehlte.

Obwohl ich gut gerüstet war, konnte ich mich nicht ausschließlich auf diese technischen Hilfsmittel verlassen, der Umgang damit barg sogar Gefahren. Denn Fahrten mit dem Einbaum oder Überquerungen von Flüssen konnten in einem unfreiwilligen Bad enden, nicht nur für mich, sondern auch für die Aufzeichnungen. Oder meine technischen Hilfsmittel machten sich plötzlich selbstständig. Als ich um vier Uhr früh im Dunkeln meine Sachen zusammenpackte, um mit einem Jeep in einen entlegenen Teil des Hochlandes zu fahren, sprach plötzlich meine Professorin zu mir, laut und deutlich und auf Schweizerdeutsch. Es dauerte eine Weile, bis ich begriff, dass sich das Aufnahmegerät im Rucksack eingeschaltet hatte und eine Kassette mit einem bereits weit zurückliegenden Gespräch abspielte, die ich eigentlich zum Überspielen mitgenommen hatte. Eher habe ich in diesem Moment an Zauberei geglaubt, als die rationale Schlussfolgerung zu ziehen. Denn schon nach wenigen Wochen in Papua, als ich immer tiefer in die Welt der *Melo* eintauchte, verließ ich mich nicht mehr nur auf die technischen Geräte der Orientierung, des Transportes und der Aufzeichnung. Stellten sich mir Hindernisse in den Weg, wie beispielsweise der nichtendenwollende Regen in jenem Jahr, fragte ich mich teilweise ernsthaft, ob ich mich im Umgang mit der *Melo* richtig verhalten hatte. Hatte ich jemanden mit meinen Fragen verärgert oder hatte ich irgendwo für Informationen über die *Melo* vergessen zu bezahlen? Diese Überlegungen stellten in gewisser Hinsicht eine Analogie zum traditionellen Umgang mit der *Melo* dar: Schweinefett musste am Ort der Bearbeitung niedergelegt werden, Zauber musste zum Schneiden der Schale zu Hilfe genommen werden.

Preis-Offenbarungen

Dass ich mich während meiner Forschung ständig mit Geld, Preisen und Wert auseinandersetzte, war nicht nur darauf zurückzuführen, dass ich in Papua, sobald ich längere Zeit unterwegs war, stets bündelweise kleine indonesische Geldscheine möglichst diskret mit mir mitführen musste, sondern vor allem darauf, dass der Bezug zu Geld in meiner Forschung eine Relation der Wertschätzung darstellte. Diese Relation zu Geld war umfassend und betraf Fragen der Förderung des Forschungsprojektes ebenso wie die unterschiedlichen Preise für eine *Melo*-Schale, Ankaufspreise von Museumsobjekten aus einer *Melo*-Schale oder Geldforderungen für Interviews. Der Preis wurde zum sensiblen Indikator meiner Forschung, denn entscheidende räumliche und zeitliche Brüche kamen dabei zu Tage.

Bei dem Objekt N.S. 56827 aus der Sammlung des Museums der Weltkulturen Frankfurt handelt es sich um einen Brustschmuck aus dem östlichen Teil des Hochlandes Papuas, aus dem Siedlungsgebiet der Eipo. An dem großen *Melo*-Stück ist mittels drei Durchbohrungen eine geflochtene Schnur befestigt. In der Dokumentation zum Objekt findet sich der Hinweis „sehr wertvoller alter Schmuck“.



Brustschmuck (N.S. 56827) meley, *West-Neuguinea, zentrales Hochland, Eipo, erworben 1986 durch Thomas Michel, „Brustschmuck* meley. *Schalenstücke der* Cymbium-*Meeresschnecke. Aus dem Tiefland eingehandelt und sowohl von Männern wie von Frauen getragen. Sehr wertvoller seltener Schmuck“. Museum der Weltkulturen Frankfurt*

Dieser Hinweis auf den hohen Wert des Brustschmucks hat nichts mit dem effektiven Ankaufspreis des Objektes zu tun und stellt sehr wahrscheinlich auch keinen aktuellen Bezug zum heutigen Preis her, sondern zielt vielmehr auf den einstigen Wert des Brustschmucks für die Eipo ab.

Denn dieser einstige „Preis“ eines solchen Schmucks aus der Schale der *Melo*-Schnecke wurde in vielen Gegenden des Hochlandes Papuas, in denen ich Gespräche geführt habe, als „hoch“ bezeichnet. Dieser Preis bezieht sich auf *Melo*-

Schalen, die mittels traditioneller Handelswege bis in das Hochland Papuas gelangt sind. Nur wenige Schalen zirkulierten in diesen Bergregionen und es bestanden feste Austauschgrößen und relativ stabile Preise. Nicht jedermann besaß eine *Melo*-Schale. Sie war in der Regel reichen Männern mit gesellschaftlichem Einfluss vorbehalten.

Diese relativ stabilen wirtschaftlichen Bedingungen und Abläufe veränderten sich mit der Ankunft von Kolonialbeamten und Missionaren. Neue Quellen der *Melo* taten sich auf. Um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, in manchen Regionen des Hochlandes früher, in anderen später, entstanden Verwaltungsposten der niederländischen Kolonialregierung und erste Missionsstationen. Im Zuge dessen wurden Häuser gebaut und Flugfelder angelegt. Dies war nur realisierbar durch die Mitarbeit der Einheimischen. Die Frage der Bezahlung der Arbeit kam deshalb auf und traditionelle Wertobjekte wurden dafür eingesetzt, unter anderem auch die Schale der *Melo*-Schnecke. Die Schalen wurden an den Küsten gesammelt und säckeweise ins Hochland geflogen. Durch die große Zahl an importierten Schalen sank der Wert der *Melo* im Hochland Papuas. Doch nicht nur diese inflationären Prozesse waren an dem grundsätzlichen Wertewandel beteiligt. Die traditionelle Wirkkraft der *Melo*-Schale, sei es als Schmuck für einen Krieger im Kampf oder als sakrales Objekt für die Prosperität der Gemeinschaft, verlor sich durch die Konversion zum Christentum. Dies führte zur paradoxen Situation, dass die seltenen alten *Melo*-Schalen im Zuge der Konversion zerstört wurden, währenddessen zahlreiche neue Schalen importiert wurden. Zu Schmuck verarbeitet, lehnten sich die neuen Schalen formal an alte Schalen an, doch ihr Wert war ein ästhetischer.

Wer heute in Wamena, der Stadt im Hochland, die so vielen Touristen als Ausgangspunkt ihrer Touren dient, nach einem *Melo*-Halsschmuck als Souvenir sucht, kann ein Exemplar für etwa einen Zwanzigstel des einstigen „hohen" Preises erwerben. Der Preiszerfall ist Ausdruck dieser Veränderungsprozesse. Über den Preis lernte ich viel über Wertvorstellungen diesseits und jenseits solcher Umbrüche. Denn immer wieder wurden mir *Melo*-Schalen in unterschiedlichen Formen angeboten. Fast empört lehnte ich anfänglich solche Angebote ab, ich war ja nicht nach Papua gereist, um Dutzende solcher Schalen zu kaufen. Aber dann begriff ich, was alles diese angebotenen Schalen über ihren Preis offenbaren konnten: So kamen die Brüche zwischen den Generationen zum Vorschein sowie die Brüche, die sich in der Distanz zu touristischen Zentren ausdrückte. Auch wurden Brüche offenbar zwischen dem Schmuck an sich und dem Wissen über seine Wirkkraft. Es kam vor, dass mir ein Halsschmuck für fast nichts angeboten wurde, aber im gleichen Dorf für ein Interview eine horrende Summe verlangt wurde. Der ideelle Wert ist heute in nostalgischer Form noch erahnbar, Bilder in den Hotels in Wamena zeigen dem geneigten Touristen Portraits namhafter Krieger, die einen *Melo*-Halsschmuck tragen, und anlässlich des alljährlich stattfindenden touristischen Kriegsfestivals zeigen sich die Männer gerne in ihrem Schmuck. Die

Melo ist veräußerbar geworden, Unversehrtheit und Glück hängen nicht mehr von ihr ab, sie ist jetzt ein Souvenir vergangener Zeiten. Sie ist in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen käuflich erwerbbar wie in einer Internet-Sammlerbörse für Hobby-Malakologen.

Face-to-face

Obwohl ich so manche E-mail auf meiner Spurensuche der *Melo* abgeschickte habe, waren es hauptsächlich *face-to-face*-Beziehungen, die meine Forschung prägten. Ich schätzte an der elektronischen Übermittlung, dass ich meine spezifischen Fragen zur *Melo* strukturiert stellen konnte, ohne dabei persönlich aufzutreten. Dies war insofern von Bedeutung, als dass ich meine Anfragen im Interesse meiner Forschung sehr weit streute. Die *face-to-face*-Beziehungen hingegen waren immer unmittelbar. Nicht nur in den Gesprächen mit alten Kriegern oder ihren Söhnen, sondern auch mit Guides, Piloten, Missionaren oder Wissenschaftlern. Alle diese Männer stellten Kanäle der Information dar. Der Pilot hielt für mich Ausschau nach einem in Erzählungen beschriebenen See, der Missionar durchforstete seine Fotos nach einer Abbildung eines bestimmten Schmucks, der emeritierte Ethnologe suchte in seinen jahrzehntealten Feldnotizen nach Hinweisen auf die *Melo*. Ich befand mich in ständiger persönlicher Auseinandersetzung mit der *Melo,* in der Interaktion mit all diesen Menschen. In der Zeit in Papua verließ ich mich ausschließlich auf diese *face-to-face*-Beziehungen, erstens weil es keine andere Möglichkeit gab und zweitens weil ich sehr viel über meinen Instinkt in der jeweiligen Situation entschied.

Interviews fanden klassischerweise im Männerhaus statt, zu dem ich ohne Probleme Zutritt bekam. Meist abends am Feuer, die Gesichter der Anwesenden waren nur schemenhaft beleuchtet, stellte ich meine Fragen. Es wurde geraucht und man aß Süßkartoffeln, die in der heißen Asche des Feuers gegart worden sind. Es kam aber auch vor, dass ich meine Gespräche in Missionshäusern, im Hotel oder am Wegesrand führte. Da ich in Papua mit unterschiedlichen Sprachen konfrontiert war, führte ich meine Interviews in der Umgangssprache Indonesisch. Doch gerade die älteren Männer, mit denen zu sprechen für mich ganz besonders wichtig war, konnten kein Indonesisch oder es war für sie undenkbar, Inhalte, welche die *Melo* betrafen, in dieser Sprache auszudrücken. Das Gesagte wurde von einem Sohn oder Enkel, manchmal auch einer Enkelin, von Lani, Dani oder Yali ins Indonesische übersetzt. Ich versuchte den Tücken solcher zweifachen Übersetzungen damit zu begegnen, dass alle Beteiligten in die Interviewsituation eingebunden waren und somit allen daran gelegen war, dass ich alles richtig verstand. Denn nicht selten waren diese Interviews auch für die übersetzenden Söhne oder Enkel besondere Momente des historischen Einblicks. Sie flüsterten, wenn der alte Krieger flüsterte, sie schwiegen, wenn er schwieg und sie lachten, wenn er lachte. Es war nur durch diese alten Männer möglich, einen Einblick in die Zeit vor der Missionierung Papuas zu bekommen, einen Einblick in traditionelle Be-

deutungen der *Melo*, bevor die umbrechenden Veränderungen der Christianisierung zum Tragen kamen. Da aber nur noch wenige Zeitzeugen lebten, glich meine Forschung bisweilen einer Jagd nach alten Männern. Denn es war ihre Erinnerung, die mir Einblicke in die traditionellen Bedeutungen der *Melo* geben konnte. Oft kam ich zu spät, denn häufig bekam ich zu hören, dass jemand, der sich ganz besonders für die Beantwortung meiner Fragen geeignet hätte, vor kurzem gestorben sei. Dann gab es keinen Kanal mehr in die Vergangenheit. Doch manchmal stellten „Stellvertreter" eine Verbindung her. Dies waren die „Lieblingssöhne" dieser Männer. Ihnen hatte der Vater anvertraut, was ihm zu erinnern wichtig erschien. Meist selber in einem Alter zwischen fünfzig und sechzig wahrten diese „Lieblingssöhne" eine gewisse Distanz zu den Inhalten, da sie in der Regel Christen waren, konnten aber die Erzählungen des Vaters scheinbar detailgenau und ohne zu zögern abrufen.

Neben diesen Interviews, die direkt mit meiner Forschung zu tun hatten, war ich aber auch in ständiger Interaktion mit Missionaren, Piloten, Guides und Funkern. Insbesondere der Funk sollte sich als ein wichtiges Medium meiner Forschung herausstellen. Obwohl nur indirekt die Inhalte der Forschung tangierend, stellten sich wichtige Weichen in Funkräumen. Ins Leben gerufen und betrieben durch Missionsstationen, dient er in erster Linie der Rettung bei Unfällen, schwerer Krankheit oder Geburtskomplikationen. Aber er ist auch ein Medium des Alltäglichen, selbst Tratsch und Klatsch wird manchmal zur Freude aller über den Äther verbreitet. Es war in Funkräumen, wo ich erfuhr, ob und wann meine Flüge stattfinden, dass ich mein Kommen ankündigen, erste Kontakte knüpfen konnte und in Erfahrung bringen konnte, was denn am Dringendsten mitgenommen werden muss. Der Funkraum ist in gewisser Hinsicht eine moderne Version des Männerhauses. Wichtige Informationen laufen dort zusammen.

Gefahren-Bilder

> *(29.05.05) „Du hättest über die Etrusker forschen sollen, ich habe es dir gleich gesagt", meinte Uschi zu mir. Wir saßen auf der Terrasse ihres Hauses im javanischen Bandung und blickten auf den schönen tropischen Garten mit Gazebo und Schwimmbad. „Du säßest jetzt auf einer römischen Piazza und würdest Cappuccino trinken, statt auf ein Visum für den Dschungel Papuas zu warten!"*

Ich hatte Uschi und ihren Mann 2004, ein Jahr vor meiner geplanten Feldforschung, in der indonesischen Sprachschule kennen gelernt. Jetzt war ich zurück in Indonesien und von den beiden Deutschen nach Bandung eingeladen worden. Uschi machte mit ihrer Bemerkung auf die Gefahren und Strapazen Papuas aufmerksam, etwas, was die meisten Leute in meinem Umfeld spontan taten, wenn das Gespräch auf meine Forschung kam. Bilder giftiger Schlangen und Spinnen, riesiger Krokodile wurden da genauso evoziert wie solche blühender Tropen-

krankheiten und dramatischer Flugzeugabstürze, wobei die Warnung vor Menschenfressern wohl nur als Scherz gedacht war. Diese Bilder hatten einiges mit einem Buch zu tun, das gerade die Bestsellerlisten hinaufkletterte. „Dschungelkind“ (Kuegler 2005) schildert die abenteuerliche und zivilisationsferne Kindheit einer deutschen Missionarstochter in Papua und regte die Fantasie so manchen Lesers an. Mein eigenes Bild Papuas setzte sich aus eigenen Eindrücken – ich hatte 2003 und 2004 bereits zwei kürzere Aufenthalte bestritten – und Eindrücken anderer zusammen. Es waren dies Eindrücke von Wissenschaftlern und Missionaren, die eine gewisse Zeit in Papua verbracht hatten. Diesen persönlichen Einblicken verdanke ich sehr viel, denn sie lehrten mich effektive und imaginierte Gefahren auseinander zu halten. Es war diesen ehrlichen Zeugnissen zuzuschreiben, dass ich mich gewappnet fühlte, eine Forschung auf den Spuren der *Melo*-Schnecke in Papua durchzuführen.

Bereit, mich den vielfältigen Gefahren der „Wildnis“ Papuas zu stellen, reiste ich in den Großstadtdschungel Jakartas, um vor Ort die Probleme mit meinem Visum zu lösen. Zwar war mein Forschungsantrag von der zuständigen Behörde zügig genehmigt worden, doch nun wurden Bedenken wegen meiner Sicherheit in Papua laut und das Forschungsvisum wurde nicht ausgestellt. Die politische Lage in der indonesischen Provinz ist dauerhaft angespannt. Die schon lange bestehenden Unabhängigkeitsbestrebungen werden vom indonesischen Staat militärisch und politisch rigide in Schach gehalten. In den 1990er Jahren war es zu einem Entführungsfall indonesischer und westlicher Wissenschaftler und NGO-Mitarbeiter gekommen. Dafür verantwortlich zeigte sich die Unabhängigkeitsbewegung Papuas OPM, „Operasi Papua Merdeka“, die mit Guerilla-Taktik den ungleichen Kampf gegen den übermächtigen Staat führt. Mein *research itinerary,* mit mehreren Stationen der Forschung, stellte das indonesische Militär vor Probleme. Nicht nur, dass ich überhaupt für Papua um eine Forschungserlaubnis ersuchte, ich wollte mich auch noch frei entlang der ehemaligen traditionellen Handelswege bewegen. Da diese Handelswege kaum Rücksicht auf aktuelle politische Krisenherde nahmen, wurden mir ganze Abschnitte dieser Wege plötzlich versperrt. Die Situation war verfahren, denn man war ernsthaft um meine Sicherheit besorgt. Es war denn auch beim letzten erforderlichen Stempel, den ich zum Komplettieren meiner Dokumente in Jakarta brauchte, dass noch einmal alles ins Wanken geriet. Der zuständige Beamte verweigerte ihn mir, weil er mich aus Sorge nicht nach Papua lassen wollte. Erst nach einem langen zähen Verhandeln über die Gefahren des Unterfangens, drückte er mit dem Setzen seines Stempels seine Einwilligung aus. Diese administrativen Tücken Jakartas empfand ich als anstrengender als die „Wildnis“ je sein konnte. Da ich viel im Großstadtdschungel Jakartas unterwegs war, wurde ich häufig angesprochen, im Hotel, auf der Straße, im Bus. Erzählte ich von meiner geplanten Forschung, wurde ich immer gefragt, warum ich nicht in Java forschen wollte, hier gäbe es doch auch Muschel- und Schneckenschalen. Warum ich denn ausgerechnet nach Papua wolle, ob es mir hier nicht gefalle. Ich

habe die Gefühle so manchen Indonesiers verletzt, wenn ich meinen Entschluss, in Papua zu forschen, bekräftigte. Papua wurde in diesem innerindonesischen Kontext mit Rückständigkeit, Zivilisationsferne und Primitivität in Verbindung gebracht. Wie viele Male wurde das *koteka*-Beispiel bemüht, wenn das Gespräch auf Papua kam. Die *koteka*, die traditionelle Peniskürasse der Männer im Hochland Papuas, schien der Inbegriff der Rohheit und Wildheit zu sein. Die Papuas wurden für diese scheinbare Rückständigkeit belächelt.

In Papua brachten meine Fragen zur *Melo*-Schneckenschale ganz andere Bilder zum Vorschein. Nostalgische Erinnerungen kamen auf. Fast immer hatten diese Erinnerungen mit der Zeit der Stammeskriege zu tun. Die *Melo*-Schale spielte in den Kriegen eine wesentliche Rolle, auch wenn sich ihre Form von Region zu Region unterscheiden konnte. Mit der *Melo* verbunden waren in der Regel Vorstellungen von Schutz, von Gunst, von Erfolg und von männlicher Schönheit. Das Bild des wehrhaften Kriegers verblasste aber immer mehr, denn Papua ist seit Jahrzehnten weitgehend befriedet. Doch durch diese Erinnerungen an die Kriege tauchten auch andere Bilder auf, die vor allem auf die gegenwärtige fehlende Wehrhaftigkeit abzielten. Der tiefe Wunsch nach Unabhängigkeit, die wirtschaftliche Chancenlosigkeit und die allgemeine Ausweglosigkeit der Situation kontrastierten schmerzhaft mit den glanzvollen Erinnerungen an die Kriege. Über die *Melo* wurde der Wunsch nach einem modernen „Mittel" der Bewältigung offenbar, ein „Mittel" gegen Unterdrückung und Schutzlosigkeit. Und in meinem Auftreten spiegelten sich darum oft Fantasien von Heilserwartung sowie politischer und spiritueller Erlösung wider.

„Hast du deinen Blinddarm noch?" hatte mich Uschi an diesem Nachmittag gefragt. Als ich bejahte, meinte sie: „Den hätte ich mir vor dem Dschungel rausnehmen lassen, sicher ist sicher!"

Über die Konstruktion der Männlichkeit: Der Halsschmuck und das männliche Ideal des Kriegsführers

Das weite, von kniehohem Gras bewachsene Hochtal ist die Kulisse der Schlacht. Noch besteht ein gebührend großer Abstand zwischen den gegnerischen Gruppen. Auf beiden Seiten formieren sich etwa dreißig Männer zum Kampf. Die Krieger sind bis auf das traditionelle Penisfutteral nackt, ihre mit Schweinefett eingeriebenen, athletischen Körper glänzen schwarz. Einige der Männer tragen Schmuck aus weißen Federn, Eberzähnen und Konchylien, das weiße Leuchten hebt sich von weitem her sichtbar von ihren schwarzen Körpern ab. Die Männer sind bewaffnet mit übermannshohen Speeren sowie Pfeil und Bogen. Ein Mann löst sich aus seiner Gruppe. Laut rufend richtet er eine Provokation an die Gegner, die in den eigenen Reihen mit lautem Gejohle quittiert wird und auf der anderen prompt mit dem Abschuss des ersten Pfeils. Der Kampf ist eröffnet, Speere und Pfeile wechseln die Seiten. Langsam verringert sich der Abstand zwischen den gegnerischen Gruppen, Tempo und Lautstärke erhöhen sich. Laute Zurufe begleiten diejenigen, welche sich zum Abschuss ihrer Pfeile und Speere dem Gegner nähern, um sich, Schutz suchend, gleich wieder in die eigenen Reihen zurückzuziehen. Denn die Flugbahnen der gegnerischen Waffen müssen genau beobachtet werden; die Krieger haben keine schützenden Schilde und müssen deshalb den

feindlichen Speeren und Pfeilen ausweichen, um nicht verletzt zu werden. Immer dichter rücken die gegnerischen Gruppen zueinander auf, der Kampf ist in vollem Gange.

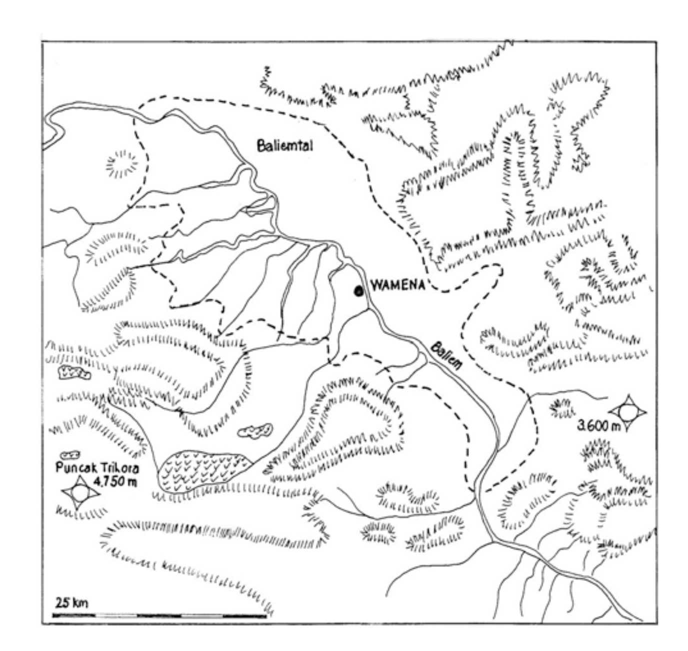




Szenen des Kriegsfestivals 2005 in Woti

Der Ort dieser Kampfhandlungen war Woti, ein kleines Dorf etwas außerhalb der Regionalhauptstadt Wamena, am 08.08.2005. Die beschriebenen Szenen spielten sich tatsächlich so ab, der Kampf wurde allerdings nicht zu Ende gefochten, denn er war für Touristen inszeniert. Seit einigen Jahren ist das Nachspielen von Schlachten aus den vergangenen Zeiten der Kriege ein fester Bestandteil des jeweils im August stattfindenden Kriegsfestivals, *pesta perang*. Ziel der Veranstaltung ist die publikumswirksame Vermittlung der einstigen Kriegskultur der Hochlandbewohner Papuas, insbesondere der in und um das Große Baliemtal lebenden

Gruppen der Dani, Lani und Yali[1]. Das zentral gelegene, 45 km lange und bis zu 15 km breite Große Baliemtal liegt auf 1.600 m Höhe. Das grüne, flache Hochtal wird vom mäandernden Baliemfluss durchzogen und von imposanten Bergzügen begrenzt.





Das Große Baliemtal inmitten des Hochlandes Papua

Das Baliemtal, das erst im Jahre 1938 durch den Amerikaner Richard Archbold auf einer biologisch-zoologischen Forschungsreise entdeckt wurde (Gardner und Heider 1969: XIV), ist ein touristischer Dreh- und Angelpunkt Papuas, seit die indonesische Regierung vor einigen Jahren damit begonnen hat, gewisse Gebiete der Provinz Papua für ausländische Reisende zu öffnen.

Blendet man die eigens für die Touristen errichtete Tribüne, die gut sichtbar platzierten indonesischen Polizei-Lastwagen, den pausenlos auf Englisch und Indonesisch über Lautsprecher die Kampfhandlungen kommentierenden Speaker sowie die immerfort fotografierenden Touristen aus, könnte man sich in einer Sequenz des Films „Dead Birds“ wähnen und nicht auf dem Kriegsfestival im Jahre 2005. Der Film „Dead Birds“, der im Rahmen der amerikanischen Harvard-Peabody-Expedition ins Große Baliemtal Anfang der 1960er Jahre entstanden ist, dokumentierte damals tatsächlich noch stattfindende Kampfhandlungen zwischen verschiedenen Kriegsallianzen der Dani im Großen Baliemtal, Szenen, wie sie

[1] Ich verwende die populär gewordene Fremdbezeichnung „Lani“, eine lokale sprachliche Variation von „Dani“, und nicht die in der Literatur verwendete Bezeichnung „Western Dani“, weil sich die Menschen mir gegenüber selbst so bezeichnet haben. Ebenso handelt es sich bei Yali um eine Fremdbezeichnung, die inzwischen von den Leuten übernommen worden ist.

heute nur noch während des Kriegsfestivals für Touristen nachgespielt werden. Das filmische Dokument stellte den Krieg ins Zentrum der Betrachtung und zeigte seine allumfassende Bedeutung für die Kultur der Dani auf. Denn als im Jahre 1961 die Mitglieder der Expedition in die Gegend um Kurulu im Großen Baliemtal vorstießen, befanden sich die Menschen dort noch im Krieg. Der Krieg sollte aber nur wenige Zeit später der Vergangenheit angehören, denn die damalige niederländische Kolonialregierung, die den gesamten Westteil der Insel Neuguinea verwaltete, bemühte sich, angesichts einer angespannten politischen Situation, intensiv um Befriedung des Gebietes. Die immer wieder aufflammenden Kämpfe der einzelnen Allianzen in und um das Große Baliemtal wurden in einer Zeit der politischen Rangelei zwischen den Niederländern und dem Ansprüche geltend machenden jungen indonesischen Staat zum Problem (Heider 1997: 20-21). Als auch noch ein Missionar Zeuge einer Leichenschändung mit vermeintlich kannibalischem Ausgang wurde, kursierten zudem Gerüchte über Fälle von Kannibalismus (Peters 1975: 106-107), in dessen Folge das Große Baliemtal sogar als „Cannibal Valley" (Hitt 1962) bezeichnet worden ist. Die Bemühungen um Frieden wurden also intensiv von Seiten der niederländischen Administration vorangetrieben und waren schlussendlich auch erfolgreich. Im Film „Dead Birds" sind deshalb Szenen zu sehen, die es schon bald darauf nicht mehr geben sollte, denn die Kriegskultur der Dani gehörte nur kurze Zeit später der Vergangenheit an.

Der Krieg, der Halsschmuck und die Männlichkeit

Kriege waren ein tief verankerter Bestandteil der Kultur sämtlicher Hochland-Gruppen Papuas. Auch für die männliche Geschlechteridentität war er wesentlich.

In klassischen Studien zur Geschlechteridentität in Melanesien wird Krieg als Bedrohung der gemeinschaftlichen männlichen Integrität aufgefasst. Der daraus resultierenden männlichen Unsicherheit wird durch männliche Zusammenschlüsse und einem institutionalisierten Geschlechter-Antagonismus begegnet. Männlichkeit wird indoktriniert durch die Männergemeinschaft und baut auf verschiedene Faktoren wie Erfolg im Krieg, das Erreichen politischer Ziele innerhalb der Allianz, geschicktes Auftreten und Reden in der Öffentlichkeit, Beziehungen zu mehreren Handelspartnern, durch Initiation erworbenes Wissen und soziale Vernetzung mittels polygynen Heiratsallianzen (Knauft 1997: 233-236; 240).

Da Kriege inzwischen der Vergangenheit angehören und sich somit die Bedingungen der Männlichkeit verändert haben, war für mich als Ethnologin der Besuch des Kriegsfestivals eine Möglichkeit, einen Blick in diese Vergangenheit zu erhaschen. Leitfaden meiner Recherchen war ein bestimmter Schmuck, der von Männern anlässlich von kriegerischen Gefechten getragen wurde. Durch den Besuch dieses touristischen Events erhoffte ich mir, einen Einblick in die Zusammenhänge zwischen Krieg, Schmuck und deren Bedeutung für die Konstruktion der Männlichkeit in diesen Hochlandregionen, zu gewinnen. Anhand von Muse-

umsobjekten in niederländischen und deutschen völkerkundlichen Sammlungen hatte ich mir bereits vor meiner Reise nach Papua einen Überblick über die verschiedenen Formen dieses besagten Schmucks verschafft.



Brustschmuck (N.S. 64164), Neuguinea, Hochland, Dani, erworben 2002 durch Walter Märkel, Museum der Weltkulturen Frankfurt am Main



Borstsieraad (5221-23), Nieuw Guinea, Baliem-vallei, erworben 1963 durch Johan Theodorus Broekhuijse, Tropenmuseum Amsterdam



Borstsieraad (5221-24), Nieuw Guinea, Baliem-vallei, eworben 1963 durch Johan Theodorus Broekhuijse, Tropenmuseum Amsterdam

Bei dem Schmuck handelt es sich um einen Halsschmuck, der in der Regel aus einem großen, weißen, lanzettförmigen Stück der *Melo*-Schnecke besteht. Dieses Stück wird stets mit der konkav gebogenen Seite, die dem Innern der Schnecke entspricht, gegen den Betrachter getragen. Dieses zentrale Mittelstück wird entweder durch ein Loch an einer Schnur getragen oder das Stück wird an einem geflochtenen Band befestigt. Das Band kann mit kleinen *Nassa*-Schneckenschalen verziert sein. Bisweilen werden neben dem zentralen großen Mittelstück noch kleinere, rechteckig geschnittene Stücke der *Melo*-Schnecke aufgereiht. Bei der bis zu 50 cm groß werdenden *Melo*-Schnecke handelt es sich, wie auch bei der kleinen *Nassa*-Schnecke, um eine Meeresschnecke, die an der Küste Neuguineas beheimatet ist. Über traditionelle Handelswege gelangte sie, ebenso wie eine dritte Konchyliengattung, die Kauri-Schnecke, enorme Distanzen überwindend in das Zentrale Hochland[2] und zirkulierte dort als Wertgegenstand. Die Schale der *Melo*-Schnecke, welche zu diesem Halsschmuck verarbeitet wird, zählt ebenso wie die anderen Konchylien, zu den „wichtigen Gegenständen“ in der Klassifikation der Dinge bei den verschiedenen Gruppen des Hochlandes. Der Halsschmuck wurde bei den Dani *mikah* genannt und bei den Lani *meli*. War die Bedeutung des Halsschmucks bei beiden Gruppen im Wesentlichen ähnlich, konnte sie sich doch in einigen wichtigen Details unterscheiden, wie ich noch erfahren sollte[3].

Es gab unter den Teilnehmern des Kriegsfestivals immer noch einige Männer, die traditionellen Schmuck trugen. Jedoch fiel dieser Schmuck nicht mehr so üppig und prächtig aus wie jener, der im Film „Dead Birds“ zu sehen war.

Das Festival mit den nachgestellten Kriegsszenen war durchaus eindrucksvoll. Die Akteure, meist jüngere Männer mit muskulösem Körperbau, machten im Kampf einen wilden Eindruck. Dynamisch bewegten sie sich auf dem Schlachtfeld, mit viel Kraft katapultierten sie Speere in die gegnerische Hälfte und flink wichen sie den feindlichen Wurfspeeren und Pfeilen aus. Ich mischte mich unter die auf ihren Auftritt wartenden „Krieger“, welche im hohen Gras saßen, rauchten und miteinander plauderten. Nur wenige trugen einen Halsschmuck aus der *Melo*-Schale. Ich versuchte mit jenen, die einen solchen Schmuck trugen, ins Gespräch zu kommen. Mein mitgebrachter, eigentlich komfortabler Zigarettenvorrat war mir bei der Kontaktaufnahme behilflich, erschöpfte sich aber rasant. Spärliche, bruchstückhafte Informationen waren die Folge dieser Gespräche. Ich konnte meine Enttäuschung kaum verbergen, insbesondere von den älteren Männern hätte ich mir mehr Informationen zur Bedeutung des Schmucks für die Krieger im Kampf und zur Bedeutung des Schmückens für die Männer im Allgemeinen er-

[2] 300-400 km Fluglinie haben solche Konchylien von der Küste bis ins Hochland Papuas zurückgelegt (Pétrequin & Pétrequin 2006: 53).

[3] Solche kulturellen Unterschiede zwischen Dani und Lani können in vielen Bereichen festgestellt werden, wie etwa in der Größe der Konföderationen, in der Schweinehaltung und im Gartenanbau (Ploeg 1989). Dennoch sind sich die beiden Gruppen ähnlich und können deshalb auch verglichen werden.

hofft. Auch hätte ich gerne mehr erfahren über Handelspartnerschaften, die in gewisser Weise als Garant fungieren, überhaupt an Waren wie die *Melo*-Schale heranzukommen, und soziale Netze über die eigene Allianz hinaus sicherten. Die Antwort eines jüngeren „Kriegers" auf meine Fragen, führte mir jedoch exemplarisch die bestehenden Brüche vor Augen. Er hätte den Halsschmuck auf dem lokalen Markt in der Regionalhauptstadt Wamena erworben, weil ihm der Schmuck gefallen habe. Tatsächlich gab es auf dem großen Markt einige Stände, die traditionellen Schmuck anboten. Weiterführende Antworten auf meine Fragen waren aber auch bei den Händlern auf dem Markt nicht zu bekommen. Dann schon eher an einem improvisierten Verkaufsstand einiger Lani, die als Träger im Tourismusgeschäft zugange waren und vor Wamenas größtem Hotel neben selbst hergestelltem Schmuck auch die Erbstücke ihrer Vorfahren an die Touristen verkauften. Denn trotz der kulturellen Brüche, die anhand des *mikah*- oder *meli*-Halsschmucks offenbar wurden, stieß ich bei meinen Recherchen immer wieder auf Anhaltspunkte, die auf die einstige Kriegskultur verwiesen. Ausgehend von diesen Anhaltspunkten trat ich eine Zeitreise an, zurück in die Epoche der Kriege, und fand mich in vielerlei Hinsicht in einer Männerwelt wieder. Denn auf der einen Seite traf ich auf einige der wenigen noch lebenden Krieger, die mir aus eigener Erfahrung die Kriege schildern konnten, und auf der anderen Seite war dieser Blick in die einstige Kriegskultur nur möglich durch junge Männer, Guides, welche mir auf meiner wissenschaftlichen Reise als Vermittler zwischen Gegenwart und Vergangenheit zur Seite standen.

Auf den Spuren des besagten Halsschmucks spürte ich dem inzwischen der Vergangenheit angehörendem männlichen Ideal des Kriegsführers (Broekhuijse 1967: 74-75) nach, gewissermaßen einer Potenzierung dieser Männlichkeit. Obwohl es sich bei den hier beschriebenen Hochlandgruppen kaum um Fälle von Klassengesellschaften handelt, hob sich der Kriegsführer, einem durch Leistung erworbenen Adel nicht unähnlich, vom Gros der Männer ab, weshalb ich in diesem Zusammenhang vom Habitus des Kriegsführers sprechen möchte. Dieser einstige Habitus des Kriegsführers basierte auf einem Ensemble verschiedenster Dispositionen und Praktiken. Mit seinem Auftreten gingen in erster Linie äußere Merkmale einher, wie die des Schmückens, des eleganten Auftretens, des Tragens von Waffen. Aber auch Praktiken männlicher Schönheit waren darin eingeschlossen, wie das Einschmieren mit Schweinefett, das gezielte Einsetzen von Farben, sowie kosmetische Maßnahmen. Das Auftreten war eingebunden im Thema des Krieges und entfaltete in diesem Kontext seine Wirkung. Folgt man den Bedeutungen des Halsschmucks, kommen noch andere Dispositionen zum Vorschein. Der Kriegsführer wusste um den richtigen Umgang mit den Geistern. Dieses Wissen ermöglichte es ihm, Gegner zu töten und sich selbst zu schützen. Auch der Umgang mit den Dingen und das Wissen um ihre Herkunft sind in diesem Zusammenhang wichtig. Denn gewisse Dinge garantierten nicht nur Schutz, sie machten auch reich. Und im sozialen Wettbewerb der Männer war der Kriegs-

führer ein Gewinner, der sich durch Leistung durchgesetzt hat. Er war wirtschaftlich und sozial in ein weites Netz von Handelspartnerschaften und Heiratsallianzen eingebunden. Der Kriegsführer kann als charismatischer Mann beschrieben werden, in dessen Ideal sich verschiedene männliche Dispositionen vereinen.

Auf meiner Reise zurück in die Vergangenheit, in die Zeiten der Kriege, wurde ich allerdings ständig mit einer anderen Form der Männlichkeit konfrontiert. Die Guides, die als Vermittler zwischen Gegenwart und Vergangenheit agierten und mir in gewisser Weise als moderne Version des einstigen Ideals des Kriegsführers erschienen, verfügten über andere, neue Merkmale ihrer Männlichkeit. Sie trugen Trekking-Schuhe oder Military-Schuhe, lange Hosen und T-Shirts, möglichst in angesagten westlichen Marken. Ihre sozialen Netze waren noch weiter gespannt als jene ihrer Vorfahren, optimalerweise konnte ein Guide einen westlichen Gönner seinen Freund nennen. Denn dieser versorgte ihn mit Schuhen und Kleidern, die so in Papua nicht zu haben sind. Die Guides sind weltgewandt, sie sprechen neben Englisch meist mehrere lokale Sprachen, sowie die Umgangssprache Indonesisch. Sie versuchen, als clevere Geschäftsleute gegenüber Touristen aufzutreten und streben gezielt nach materiellem Wohlstand. Für diese Männer entsprechen T-Shirts, lange Hosen und vor allem Schuhe jenen Repräsentationszeichen, welche früher, unter anderem, durch den Halsschmuck aus der *Melo*-Schnecke symbolisiert wurden.

Jüngere Studien zur Geschlechteridentität in Melanesien stützen diese Beobachtungen. Denn sie zeigen, dass die neuen Faktoren der Männlichkeit finanzieller Erfolg, der Erwerb der Landessprache, Erfahrungen und Wissen auf der Grundlage einer Lohnarbeit und eine gewisse Kontrolle über Geld und Waren sind. Diese neuen Faktoren der Männlichkeit, als Anpassung an die Modernität, ersetzen die herkömmlichen Werte nicht einfach, sondern ergänzen diese auf verwirrende und manchmal widersprüchliche Art. Männlichkeit definiert sich aber nun vor allem über den Besitz von Geld und Konsumwaren (Knauft 1997: 237-242).

So kommt es, dass jüngere Männer kaum noch einen *meli*- oder *mikah*-Halsschmuck in ihrem Alltag als Guide tragen würden. Sie verwalten aber immer noch in gewisser Hinsicht Wissensinhalte rund um den Halsschmuck und tradieren so einstige Bedeutungen des Schmucks für die männliche Identität.

In meiner wissenschaftlichen Suche nach der früheren Bedeutung des Schmucks stand meine eigene Geschlechtlichkeit im direkten Kontakt mit alten Kriegern und jungen Guides in widersprüchlicher Art und Weise zur Debatte. Im Umgang mit den alten Kriegern wurde ich kaum als Frau wahrgenommen. Ich wurde ins Männerhaus eingeladen, nahm an Männerrunden teil und ehemals geheimes männliches Wissen wurde mit mir geteilt. Doch im Umgang mit den jungen Guides musste ich immer wieder von neuem meine Weiblichkeit verhandeln, wahrscheinlich wurden im wirtschaftlichen Kampf die traditionellen Gegensätze der Geschlechter verwischt, und dies kann zu einer Bedrohung der Männlichkeit

ausarten. Obwohl Frauen, gerade im Tourismusgeschäft, kaum wirtschaftliche Möglichkeiten haben, sind sie nicht *per se* davon ausgeschlossen. Nicht selten war ich deshalb von Seiten der Guides mit einer Überhöhung männlicher Fähigkeiten und einer Geringschätzung weiblicher konfrontiert, als demonstrative Abgrenzung der Männer gegenüber den Frauen. Dies ganz allgemein und manchmal auch direkt auf mich gemünzt. Es war für mich aber – obwohl es mich physisch nicht selten an meine Belastungsgrenzen gebracht hat, wie beispielsweise die anstrengenden Fußmärsche – sehr reizvoll, mich auf diese Männerwelt einzulassen.

Das männliche Ideal des Kriegsführers

Mitten in der Regionalhauptstadt Wamena auf einem kleinen, parkähnlichen Grundstück steht die Statue Gutelus. Gutelu war einer der wichtigsten Dani-Führer und Vorsteher der gleichnamigen Allianz in den frühen 1960er Jahren. Er war also einer der letzten großen Kriegsführer, bevor die Gegend befriedet wurde. Nach seinem Tod im Jahre 1991 stellte sich deshalb die Frage, wie man ihm am besten ein Denkmal setzt. Es wurden Überlegungen angestellt, die Leiche Gutelus nicht zu kremieren, wie bei den Dani üblich, sondern ihn als Mumie der Nachwelt zu erhalten (Heider 1997: 170-171). Gutelus ausdrücklichem Wunsch nach einer Verbrennung seines toten Körpers wurde schlussendlich Folge geleistet. Zum Andenken wurde allerdings eine Statue errichtet. Diese zeigt Gutelu, in glänzendem Schwarz gehalten, bekleidet mit einem Penisfutteral und mit einer Steinaxt in der einen und einem Wurfspeer in der anderen Hand. Auf dem Kopf trägt er ein Haarnetz, und die Statue ist außerdem geschmückt mit einer Imitation eines *mikah*-Halsschmucks.

Die Statue erinnert an Gutelu als Persönlichkeit, aber darüber hinaus auch an das männliche Ideal des Kriegsführers[4]. Es ist ein ganzes Ensemble von Dispositionen, das sich in diesem Ideal vereint.

Ganz grundsätzlich musste ein Kriegsführer ein guter Krieger sein, denn die Kriegsführer waren jene Männer, die töten. Krieg galt bei den verschiedenen Gruppen des Hochlandes Papuas als eine grundsätzliche Aufgabe, die ihnen von den Ahnen überschrieben worden war. Eine Nichterfüllung dieser Aufgabe hätte deshalb den Zorn der Ahnen zur Folge. Krieg war Teil der traditionellen Ordnung, und das Glück und die Prosperität der Gemeinschaft hing von der Aufrechterhaltung dieser Ordnung ab. Krieg wurde innerhalb dieser Ordnung als Notwendigkeit angesehen. Es ist diese Interaktion zwischen den Menschen und den Geistern, welche Krieg überhaupt entstehen ließ und den Motor für die Auf-

[4] Mit der Bezeichnung „Kriegsführer“ lasse ich die Diskussion um *Huge Men*, *Big Men* und *Great Men* (siehe hierzu insbesondere Ploeg 1996) außen vor. Dies deshalb, weil auf Grund der Übersetzung ins Indonesische, die Umgangssprache in Papua, stets von *jagoan perang* und *pimpinan perang* gesprochen wurde.

rechterhaltung des Krieges darstellte (Bromley 1962: 23; Heider 1970: 91; Peters 1975: 76-77; Ploeg 1996: 225). Die Fabel der Dani über den Wettlauf zwischen Vogel und Schlange setzt diese Aufgabe metaphorisch um. Der Ausgang des Wettbewerbs sollte entscheiden, ob die Menschen wie die Vögel sind und daher den Tod erleiden müssen oder ob sie den Schlangen gleichen, die ihre Haut abwerfen und ein ewiges Leben haben. Der Vogel siegte und seitdem mussten alle Menschen sterben wie die Vögel. *Sue warek* bedeutet „tote Vögel" in Dani. „Tote Vögel" hießen bei den Dani der Schmuck und die Waffen eines Mannes, die er in einem Gefecht verloren hatte. Aber auch Teile seines Körpers, wie etwa seine Haare, hießen so, denn auch sie konnten nach seinem Tode erbeutet werden. Die Geschichte vom Wettlauf zwischen Vogel und Schlange ist die mythologische Rechtfertigung für die Existenz des Todes bei den Dani (Gardner und Heider 1969: 3).

Krieg, so wie er im Film „Dead Birds" dargestellt worden ist, konnte auf der einen Seite unterteilt werden in Schlachten und auf der anderen in Überfälle. Schlachten waren formale, angekündigte Ereignisse, zu denen sich Hunderte von Kriegern einfanden. Sie wurden im Niemandsland zwischen den Gebieten der verfeindeten Konföderationen abgehalten. Diese Schlachten fanden meist um die Mittagszeit statt. Nach der Eröffnung mit dem Abschuss der ersten Speere und Pfeile, näherten sich die Fronten im Kampf allmählich an. Ständig blieben die Krieger an der Front in Bewegung, einige Krieger preschten nach vorne, andere zogen sich wieder ins Feld zurück, wieder andere feuerten ihre Pfeile und Speere ab. Die Krieger kämpften eine Weile an der Front und zogen sich dann ins hintere Feld für eine Pause zurück. In der Hitze des Gefechtes war eine erhöhte Wachsamkeit gefordert, um nicht von den Pfeilen oder Speeren des Gegners getroffen zu werden. Kam es zwar relativ selten zu direkten tödlichen Verletzungen, war dennoch die Gefahr groß, dass sich eine Verletzung später entzündete. Schlachten waren verbunden mit viel Geschrei und Gejohle, bis zu einem gewissen Grad schien es sich bei Schlachten auch um ein gesellschaftliches Ereignis mit Vergnügungseffekt zu handeln wie Heider beobachtete (1997: 100-104).[5]

Überfälle hingegen waren unangekündigte Überraschungsangriffe, ausgeführt von einer kleinen Gruppe von Männern. Überfälle waren gefährliche Unternehmungen und wurden mit der vollen Absicht zu töten durchgeführt. Meist angeführt von einem aufstrebenden jungen Krieger und potentiellen Kriegsführer, schlug sich eine kleine Gruppe von Kriegern unerkannt durch das Niemandsland in das Gebiet der feindlichen Konföderation durch. Dort suchten sie sich ein ahnungsloses Opfer aus, etwa jemanden, der zum Wassertrinken zum Fluss kam

[5] In diesem Punkt sind sich beispielsweise Heider (1997) und Peters (1975) uneins. Währenddem eine Schlacht bei den Mitgliedern der Harvard-Peabody-Expedition durchaus als gesellschaftliches Ereignis beschrieben wird, weist Peters, auf Grund von Auskünften seiner Informanten, nicht als Augenzeuge, auf die enorme Brutalität und Unbarmherzigkeit solcher Schlachten hin, bei denen auch alte Menschen, Frauen und Kinder getötet wurden (1975: 104).

oder alleine im Garten arbeitete. Solche Überfälle hatten fast immer Tote zur Folge, nicht selten starben die Angreifer selbst, weil sie in einen Hinterhalt gerieten (Heider 1997: 107).

Eine Schlacht bot die Gelegenheit zum Schmücken, die Krieger erschienen äußerst gepflegt, mit ihren Waffen und ihrem üppigen Schmuck und elegantem Auftreten. Die Vorbereitungen hatten einen wichtigen Stellenwert. Am Abend vor der Schlacht wurde eine Zeremonie abgehalten, in der sich die Männer vorbereiteten. Die für die Schlacht benötigten Utensilien wurden bereitgestellt und der Beistand der Ahnen erbeten. Nach dem Schlachten eines Schweins, wurde dessen Fleisch unter den Männern verteilt, eine Portion blieb allerdings den Ahnen vorbehalten. Früh morgens am Tage des Gefechtes bereiteten sich die Männer für die Kampfhandlungen vor. Die Krieger schmierten dabei sich selbst und ihre Waffen mit Schweinefett ein (Heider 1997: 101). Schweinefett wurde nicht nur als gesund erachtet, sondern es war die Substanz, die einen Mann zu einem schönen Mann machte. Das Fett wurde mit Asche versetzt auf das Haar, auf das Gesicht und den Körper aufgetragen und verteilt (Gardner und Heider 1969: 95). Auch kosmetische Verschönerungen wurden vorgenommen, wie etwa das Zupfen der Barthaare. Dann wurde der Schmuck angelegt: Federn wurden ins Haar gesteckt, Felle als Stirnbänder befestigt, Netze über die Haare gezogen, Armbänder und der Schmuck aus den Konchylien angelegt (Heider 1997: 63). Derart ausgestattet, machten sich die Männer zum Ort der Kampfhandlungen auf.

> "All wore headdresses of war. There were thin white fiber bands, and broad pandanus bands with the brown, grey, or yellow fur of cuscus, opossum, and tree kangaroo. There were crowns of flowers and crowns of feathers, hawk, egret, parrot, parakeet, and lorry. Feather bands were stuck upon the forehead, black and shiny with smoke and grease, and matched pairs of large black and white feathers shot straight forward above the ears. Most common of all was a white solitary plume, bound to the forehead by its quill.
> On the black breasts lay bibs made up of the white faces of minute snail shells: the largest bibs contained hundreds of snails. Most of these were fastened to the throat by a collar of white cowrie shells, and some of the men wore, in addition, a section of the huge baler shell, called *mikak*; this spoon-shaped piece, eight inches long or more, was worn with its white concave surface upward, just beneath the chin. Over the centuries, the shells had come up from the coast on the obscure mountain trade routes; they were the prevailing currency of the valley, and a single *mikak* would purchase a large pig" (Matthiessen 2003: 11-12).

Dieser Auszug aus dem Roman „Under the Mountain Wall" von Peter Matthiessen, der ebenfalls ein Mitglied der Harvard-Peabody-Expedition war, illustriert in literarischer Form den Schmuck der Krieger noch einmal in der ganzen Pracht.

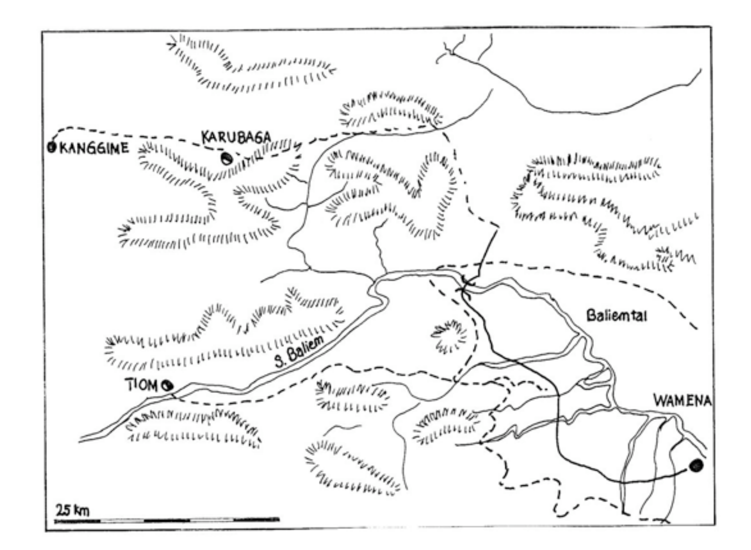
Schmuck war im Gegensatz zwischen dem Männlichen und Weiblichen ein wesentliches Distinktionsmerkmal der Geschlechter. Frauen schmückten sich nämlich fast nie (Heider 1969: 384). Der ehemalige Schmuck der Männer kann als vielteiliges Ensemble beschrieben werden, das im Kontext des Krieges begriffen werden muss. Schmuck galt als Produkt des persönlichen Geschmacks eines jeden Mannes. Jeder Mann trachtete danach, schön zu erscheinen. Deshalb verwendeten die Männer sehr viel Zeit darauf, um sich selber, ihren Schmuck und ihre Waffen so prächtig wie möglich zu präsentieren. Den Status eines Mannes konnte man zumindest bei den Dani nicht direkt an seinem Schmuck ablesen. Doch es ist im umgekehrten Sinne so, dass ein wichtiger Kriegsführer wie Gutelu durch das Schmücken seiner Statue mit einem *mikah*-Halsschmuck nicht nur schöner und eleganter wird, sondern dass sein allseits bekannter, legendärer Status als Kriegsführer durch den *mikah*-Halsschmuck unterstrichen wird.

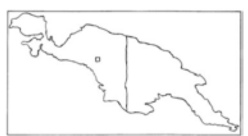
Der Auftritt eines alten Kriegers

Meine Spurensuche in und um Wamena gestaltete sich schwierig. Denn ich befand mich im Einzugsgebiet des Tourismus. Meine Fragen nach der *Melo*-Schale wurden jeweils mit dem Anbieten eines ererbten Halsschmucks zum Kauf beantwortet, mein Geld erschöpfte sich ähnlich schnell wie mein Zigarettenvorrat anlässlich des Kriegsfestivals – obwohl ich nur in Ausnahmefällen einen Schmuck kaufte – und ich konnte mich vor Angeboten von Guides kaum retten, die in mir die Touristin sahen und mir auf Wandertouren die Schönheiten des Baliemtals näher bringen wollten. Die Kultur der Dani erschien mir zu verquickt mit dem Tourismus zu sein. Der *Melo*-Halsschmuck war hier ein Souvenir, eine veräußerbare Ware, verknüpft mit einem nostalgisch verklärten Bild des Kriegsführers. Ich wollte vielmehr noch einige derjenigen alten Krieger aufspüren, welche die Kriege aus eigener Anschauung kannten, um so die traditionelle Bedeutung des *Melo*-Halsschmucks zumindest in Teilen zu rekonstruieren. Ich machte mich deshalb auf in das Gebiet der Lani, welches sich westlich an das Baliemtal anschließt. Es waren zwar bloß ein paar Stunden Fahrt Richtung Westen mit dem Jeep, doch mit dem Effekt, dass ich die Auswirkungen des Tourismus hinter mir lassen konnte. Doch in Tiom, noch bevor ich mich auf die Suche nach alten Kriegern machen konnte, wurde ich erst einmal mit einer anderen, modernen Form von „Kriegern" konfrontiert. Ich befand mich nun nicht mehr im Einzugsgebiet des Tourismus, sondern jenem der papuanischen Unabhängigkeitsbewegung OPM „Operasi Papua Merdeka". Die Aktivitäten der OPM hatte eine verschärfte Präsenz der indonesischen Polizei und vor allem des indonesischen Militärs zur Folge. Ich musste deshalb einen anstrengenden Parcours durch den ganzen Apparat durchlaufen. Von mit Maschinengewehren bewaffneten Militärs wurde ich nach den Hintergründen meiner Forschung im Lani-Gebiet ausgefragt. Ich versuchte meine Absichten so unpolitisch – was sie auch waren – und unschuldig darzustellen wie

eben möglich. Dass ich eine Frau war, kam mir dabei sicher zu Gute. Endlich wurde ich aus dem Verhör entlassen und konnte mit meiner Spurensuche fortfahren.

Diese gestaltete sich so, dass ich Hinweisen folgte, in welchen Dörfern noch alte Männer lebten, die sich aktiv an den Stammeskriegen beteiligt hatten. Die Befriedung des Gebietes, in dem ich mich aufhielt, lag etwa 45 Jahre zurück. Da die aktiven Krieger damals ja schon erwachsen waren, betrug ihr Alter heute 65 Jahre oder mehr.





Tiom im Siedlungsgebiet der Lani

Ich führte viele Gespräche. Die meisten mit Männern, die vom Alter her als Söhne dieser Generation gelten konnten. Nur wenige Gespräche führte ich mit alten Männern, die selbst noch an den Kriegen beteiligt gewesen waren. Aber die Informationen aus allen Gesprächen waren schlussendlich wichtig, denn sie ergänzten sich und fügten sich in gewisser Hinsicht zu einem Gesamtbild zusammen. Abgerundet wurde dieses historische Gesamtbild von Gesprächen mit jungen Männern, insbesondere abends am Feuer des Männerhauses. So wurden auch aktuelle Bezüge offenbar. Die Problematik der politischen Lage, die wirtschaftliche Aussichtslosigkeit und die allgemeine Chancenlosigkeit dieser jungen Männer im indonesischen Staat. Der Wunsch nach Selbstbestimmung und Unabhängigkeit. Und die fehlende Wehrhaftigkeit, die vor allem in Bezug auf die einstigen Kriege, schmerzhaft empfunden wurde. Diese jungen Männer trugen keine *meli* mehr, aber der Wunsch nach Schönheit war auch bei ihnen offenbar. Kaum ein Mann, der abends nicht Ketten aus Baumsamen, Bast, Konchylien oder Eberzähnen herstellte. Zu diesen „Männerrunden“ wurde ich als ausländische Frau ohne Probleme zugelassen. Auch für mich wurden Ketten und Armbänder ge-

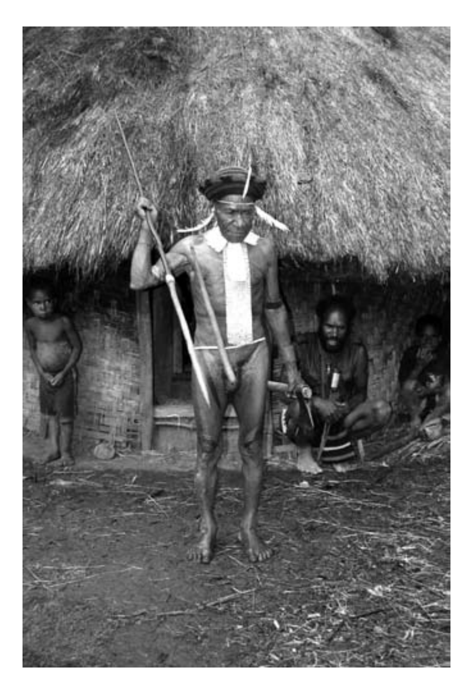
fertigt. Aber das Objekt der männlichen Bestrebungen des Verschönerns und Schmückens war definitiv mein Mann, als er für einen Monat in Papua mit von der Partie war. Ihm wurden die schönsten Ketten geschenkt und als er sich widerstrebend dazu überreden ließ, diese auch zu tragen, zollten ihm die Männer dafür Anerkennung. War mein Mann dabei, bekamen diese „Männerhausrunden“ eine ganz andere Qualität, sie wurden intimer, verschworener und entspannter.

Nach mehreren Tagen Fußmarsch durch das Gebiet der Lani kam ich in Torapura an. Ein berühmter Krieger, so hatte man mir gesagt, sollte in diesem Dorf leben. Mein Guide war äußerst erregt, als wir endlich im Dorf ankamen und unsere Nachfragen ergaben, dass sich der einstige Krieger im Dorf befand. Jemand rannte los und einige Minuten später schritt der alte Krieger würdevoll durchs Dorf auf mich zu. Er war bekleidet mit einem Penisfutteral, trug aber ansonsten keinen Schmuck. Seine Haut war auffallend hell. Diese Helligkeit der Haut musste mich an Kurelu denken lassen, den großen Kriegsführer der Dani. Denn auch Kurelu wurde von den Teilnehmern der Harvard-Peabody Expedition als besonders hellhäutig beschrieben. Diese Tatsache schlug sich in seinem Namen nieder, denn „Kurelu“ bedeutet „weißer Silberreiher“ was sich sowohl auf seine allbekannte Schläue wie eben auch auf seine erstaunlich helle Haut bezog (Gardner und Heider 1969: 3).

Auch im Gebiet der Lani war männlicher Schmuck im Zusammenhang mit Krieg essentiell, er schien sogar eine noch weit wichtigere Bedeutung zu haben als bei den Dani. Insbesondere der *meli*-Halsschmuck, hergestellt aus der *Melo*-Schnecke, hatte eine über die Funktion persönlichen Schmucks hinausgehende Bedeutung. Es waren hier besondere Männer, die einen solchen *meli*-Schmuck trugen, *laki-laki ini bisa pakai meli*. Die Namen der berühmtesten *meli*-Träger in diesem Gebiet konnten auch heute noch aufgezählt werden. Erwähnen Gardner und Heider (1969: 26), dass insbesondere berühmte Dani-Kriegsführer bisweilen betont schmucklos auftraten, scheint dies im Gebiet der Lani nicht gegolten zu haben. Der *meli*-Halsschmuck als Statusobjekt und die herausragende Rolle des Trägers scheinen sich hier gegenseitig bedingt zu haben. In der Schlacht wurde der Mann, der eine *meli* trug, durch die Wirkung des Halsschmucks geschützt. Das Tragen eines derartigen Halsschmucks bewahrte den Mann vor den todbringenden Pfeilen seiner Gegner. Die *meli* wirkte wie ein Verbotszeichen für die gegnerischen Pfeile, so dass sie nicht in den Körper des Kriegsführers eindringen konnten. Die herausragenden Krieger, die eine *meli* trugen, kämpften deshalb auch immer an der Front. Denn eine *meli* schützte ihren Träger und löste bei den Gegnern Angst und Schrecken aus (Interview vom 03.08.2005 mit Uamu Kurusi in Araboda, vom 04.08.2005 mit Jonggongginia in Jalingume, und vom 06.08.2005 mit Tabenak Kembo in Keragi).

Ich wurde vom einstigen Krieger Tebarkwe in das Männerhaus gebeten und alsbald entwickelte sich ein Gespräch. Meine Fragen orientierten sich am hier im Gebiet der Lani *meli* genannten Halsschmuck aus der *Melo*-Schale. Um mir zu

zeigen, wie er einst in ein Gefecht gezogen ist und um ein fotografisches Andenken daran zu bekommen, schmückte er sich als Krieger.



Tebarkwe so wie er einst in den Krieg zog

Nach wie vor trug er das traditionelle Penisfutteral. In der einen Hand hielt er einen Wurfspeer und in der anderen eine Axt mit einer Stahlklinge. Für das Foto brachte er seinen Speer in Wurfposition. Über den Kopf hatte er sich ein geflochtenes Netz gezogen, von einem wulstigen Band aus Fell gehalten. Ein Stirnband mit einer Feder in der Mitte und je einer links und rechts an den Schläfen ergänzte den Kopfschmuck. An den Oberarmen und den Handgelenken trug Tebarkwe je ein geflochtenes Band. Über die Vorderseite seines Oberkörpers erstreckt sich ein Latz aus Hunderten kleiner *Nassa*-Schneckenschalen, darüber trug er einen besonders großen und weiß leuchtenden *meli*-Halsschmuck. Abgesehen von der Stahlaxt, hatte sich Tebarkwe wie in vergangenen Zeiten geschmückt. Sein Sohn hingegen, der auch gerne fotografiert werden wollte, mixte die Statusattribute der Vergangenheit mit jenen der Gegenwart. Zum Penisfutteral – davor hatte er Hosen getragen – kombinierte er Haarnetz, Wurfspeer und Axt, in Verbindung mit gelben Sportsocken und schwarzen Turnschuhen. Sein schwarz eingefärbtes Gesicht ließ ihn gefährlich aussehen. Um den Hals trug er nicht etwa eine *meli*, sondern eine silberne Kette mit Anhänger. Nach der abgeschlossenen Foto-Session bat mich Tebarkwe, noch in seinem Schmuck, wieder zurück ins Männerhaus.



Gruppenbild mit einstigen und aktuellen männlichen Statussymbolen

Mein Guide musste zu seinem Leidwesen draußen bleiben, ihn wollte Tebarkwe nicht an seinem Wissen teilhaben lassen. Im Männerhaus erzählte er mir, dass ihm sein Schmuck so viel bedeutete, dass es sein ausdrücklicher Wunsch war, alle diese Attribute des Kriegers mit in den Tod zu nehmen. Dass er seinen Schmuck nicht an einen seiner Söhne weiter vererben wollte, ist vielleicht als Hinweis darauf zu werten, dass dem einstigen Krieger bewusst war, dass die Zeit der Kriege und somit die Zeit der Bedeutung dieser Dinge vorbei war. Für ihn hatte der *meli*-Schmuck immer noch einen hohen Wert (Interview vom 24.09.2005). Ähnliches galt für einen alten Mann, mit dem ich tags zuvor am Wegesrand gesprochen hatte. Als ich mich bei ihm nach *Melo*-Schalen erkundigt hatte, bot mir der alte Mann ein kleines Stückchen einer *Melo*-Schale zum Kauf an, welches er wahrscheinlich schon seit Jahrzehnten hütete. Ich hatte kein Interesse, das Schalenstückchen zu kaufen, fand aber den genannten Preis bemerkenswert. Der alte Mann verlangte 500.000 indonesische Rupien (IDR) für das kleine Stückchen Schale, was im Jahre 2005 etwa 50 Euro entsprach. Ein enormer Preis, angesichts der Tatsache, dass in Wamena ein ganzer Halsschmuck nicht soviel kostete. Aber für den alten Mann hatte das Schalenstückchen noch seinen alten Wert. Ein *meli*-Halsschmuck konnte früher gegen ein ausgewachsenes Schwein eingetauscht werden. Besaß man eine *meli*, war man reich. Bereits Gardner hatte auf seiner Expedition Anfang der 1960er Jahre eine ähnliche Erfahrung gemacht. Über einen niederländischen Kolonialbeamten wusste er um die Vorlieben der Hochlandbewohner für Konchylien und hatte sich vor seiner Abreise mit dem Kauf eines Exemplars einer *Melo*-Schneckenschale bei einem Händler in Newton Upper Falls entsprechend vorbereitet. Als es denn im Feld um Verhandlungen über das Verweilen der Expeditionsmitglieder in einem bestimmten Dorf ging, wurde dem Verhandlungsführer Walis als Gegenleistung die *Melo*-Schale gezeigt, die sich im Gepäck Gardners befand:

> „Unter Walis gespannten Blicken öffnete ich die Kiste, aber die Muschel war erst teilweise zum Vorschein gekommen, als er auch schon die Verpackung darüberschob und verlangte, dass die Kiste sofort wieder geschlossen werde. Einen schrecklichen Augenblick lang meinte ich schon, dass meine Strategie ein Fehlschlag gewesen sei, doch die unmißverständliche Habgier, die aus Walis Gesicht sprach, sagte mir, dass er niemanden sehen lassen wollte, was er schon sein Eigentum betrachtete“ (Gardner & Heider 1969: 7).

Diese enorme Wertschätzung von Konchylien spiegelt sich auch in der Tatsache wider, dass das Wissen um die Quelle des Reichtums als Geheimnis gehütet wird. Als ein weiterer Aspekt des Kriegsführers kann deshalb sein Wissen um die Herkunft der Schale gesehen werden. Auf meine Frage, wo Tebarkwe seine schöne, große *meli* denn her hatte, wurde es still im Männerhaus. Auch heute noch ist die Quelle der *Melo*-Schnecke für ihn ein Geheimnis, wenngleich er selbst keine Expedition mehr unternimmt, um eine Schale zu suchen. Mit dem Wissen um die Quelle des Reichtums ist geografisches Wissen[6] verbunden. Flüsternd erzählte er von früheren Expeditionsreisen weit in den Südwesten, die nur sehr mutige Männer unternommen hätten. Das Siedlungsgebiet der Lani hinter sich lassend, wo man sich stets auf Verpflegung und Unterkunft verlassen konnte, schlugen sich diese Männer durch unbekanntes, ja feindliches Gebiet einige Tage zu Fuß weiter durch bis zu dem geheimen Ort der *Melo*. Dies alles geschah im Verborgenen, die Expedition wie auch die anschließende Herstellung des *meli*-Schmucks aus der *Melo*-Schneckenschale. Die Schale wurde dabei mit einem Stein in der gewünschten Form so lange mit kleinen Perforationen versehen, bis das Stück aus der ganzen Schale herausgelöst werden konnte. Mit einem spitzen Knochenstück wurde ein Loch gebohrt, das zur Befestigung der Schnur diente und anschließend wurde die Schale poliert (Interview vom 24.09.2005).

Ein *meli*-Halsschmuck hatte deshalb nicht nur eine direkte Schutzwirkung in der Schlacht, sondern auch einen ökonomischen Wert. Direkt konnte man eine *meli* gegen ein Schwein eintauschen, man konnte eine *meli* aber auch zur Bezahlung des Brautpreises verwenden oder zu Kompensationszahlungen. Der Besitz einer *meli* ermöglichte es einem Mann am Austausch wichtiger Gegenstände teilzunehmen und damit soziale Beziehungen zu etablieren und sein Prestige zu vergrößern. Das Ideal des Kriegsführers basiert auf den Fähigkeiten eines Mannes im Krieg, kann aber erweitert werden durch seine Teilnahme am sozialen Austausch von Dingen in einem großzügigen Geben und Nehmen. Reichtum per se bringt keinen Einfluss, aber ein großer Haushalt, mehrere Frauen, viele Schweine und Konchy-

[6] Auch Ploeg (1989: 68) erwähnt in einem gewissen Zusammenhang das große geografische Wissen eines Führers namens Wadin: „In my account I could have added that Wandin possessed great geographical knowledge. […] He impressed me by drawing a diagram of a river with its tributaries naming them, without faltering.“

lien (Gilmore 1991: 113). Das Wissen um die Herkunft der *Melo*-Schnecke wurde deshalb als Geheimnis bewahrt.

In Pitt-Rivers wartete ich auf eine Mitfahrgelegenheit zurück nach Wamena, meine Zeit in der Gegend um Tiom war vorbei. Ein Erdrutsch hatte aber die Straße blockiert, nichts ging mehr. Ich versuchte deshalb die Zeit zu nutzen und noch einen ehemaligen Krieger zum gemeinsamen Gespräch über die Vergangenheit zu finden. Doch meine Bemühungen blieben ohne Erfolg. Deshalb vertrieb ich mir die Zeit als Zuschauerin bei einem Volleyball-Turnier. Anhänger der OPM spielten gegen Soldaten des indonesischen Militärs. Beide Mannschaften kämpften sportlich um den Sieg. Im Volleyball-Match gewannen die muskulösen, vollbärtigen OPM-Männer deutlich gegen die indonesischen Soldaten.

Die Rekonstruktion des Stirnschmucks

Noch einmal war ich im Gebiet der Lani unterwegs, dieses Mal in einem Tal nördlich von Tiom in der Gegend von Karubaga[7]. Weniger sollte mir hier der Tourismus oder das indonesische Militär Probleme bereiten als Missionare, die vor 45 Jahren die Gegend befriedet hatten. Denn im Zuge der Befriedung der Gegend wurden nicht nur die Stammeskriege abgeschafft, sondern auch jene Dinge zerstört, welche für die Krieger besondere Bedeutung hatten.

Ich war schon einige Tage in dem Gebiet unterwegs gewesen, als ich nach Karubaga gelangte, um von dort aus den Rücktransport nach Wamena zu organisieren. In Karubaga endlich hatte ich Glück, denn ich traf gleich nach meinem gewohnten Gang zum Polizeiposten zur Anmeldung auf einen der wenigen alten Männer der Region, welcher gerade aus seinem Dorf nach Karubaga gekommen war. Er war für ein Gespräch bereit und wir verabredeten uns für den Abend im nahe gelegenen einstigen Missionshaus, in dem ich für die Nacht untergekommen war.

Nach dem gemeinsamen Abendessen, das aus meinen letzten Vorräten zubereitet worden war, saßen wir nicht wie sonst gewohnt im Männerhaus zusammen, sondern dieses Mal im westlich anmutenden Wohnzimmer des einstigen Missionshauses, ausgestattet mit Sofas und einem offenen Kamin. Im Vergleich zu Tebarkwe wirkte Tambakakonua älter, was er wahrscheinlich auch tatsächlich war, und sein schmuckloses Auftreten war eher das eines bescheidenen alten Mannes denn eines Kriegers. Er hatte aber ein ausgesprochen gutes Gedächtnis und auf dem Sofa im Wohnzimmer des Missionshauses sitzend sprachen wir über die *Melo*-Schale, ihre Herkunft, ihre Bedeutung in den Stammeskriegen und ihre Verwendungsformen.

Tambakakonua hatte schon eine Weile über die einstigen Kriege erzählt, als ich endlich begriff, dass hier unter der Bezeichnung *meli* zwei Arten von Schmuck

[7] Siehe vorherige Karte Tiom.

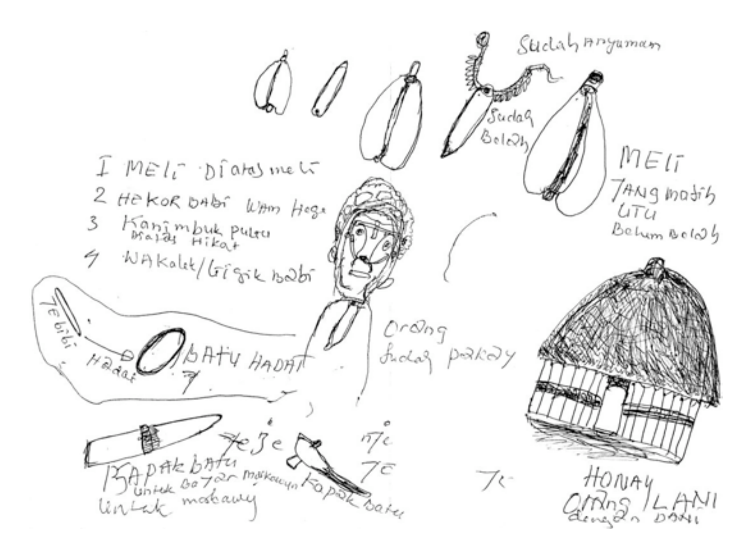
gemeint waren. Zum einen handelte es sich um den besagten Halsschmuck, der auch hier getragen worden war, zum anderen aber um einen Stirnschmuck, welcher aus einem kleinen Plättchen von *Melo*-Schale bestand und an einem Band gehalten, auf der Stirn getragen worden war. Einen solchen Stirnschmuck hatte ich weder jemals gesehen, sei es hier in Papua, auf historischen Fotos oder in einer der vielen Museumssammlungen, noch hatte ich davon gehört. Das war auch kaum verwunderlich, denn wie sich herausstellte, wurde dieser Stirnschmuck aufgrund seiner Bedeutung im Krieg bereits Anfang der 1960er Jahre im Zuge der Missionierung verbrannt[8]. Hier in der Gegend um Karubaga schienen die zwei Arten von Schmuck in einem Klassifikationssystem eingebunden zu sein, der Halsschmuck war *hiasan saja*, hatte also ausschließlich Schmuckfunktion, und der Stirnschmuck war exklusiv für den Kriegsführer, *kalau mau pakai di atas kepala itu untuk orang khusus, untuk jagoan*. Der Kriegsführer wurde als besondere Persönlichkeit beschrieben mit besonderen Fähigkeiten. In seinen Träumen war es ihm möglich, die Schlacht vorauszusehen und das Opfer, das am nächsten Tag sterben sollte, zu kennen. Er wurde auf Indonesisch *raja* genannt, also als Fürst bezeichnet. Diese Bezeichnung ist sicher nicht zutreffend, sollte aber wohl den ungewöhnlichen Status und Rang des Kriegsführers illustrieren. Der Kriegsführer war ein Mann, der bereits getötet hatte. Er war also ein erfolgreicher Krieger und konnte die Geister der Ahnen für seine Ziele gewinnen. Denn der Tod eines Feindes wurde nicht nur auf die Kampfeskunst eines Kriegers zurückgeführt, man brauchte dafür die Hilfe der Geister. Der Kriegsführer hatte einen „Adjutanten", ein über ihn wachender Sohn, der in seiner Rolle als Beschützer des Kriegsführers verschiedenen Tabus unterlag. Nach dem Tode des Kriegsführers rückte der Sohn auf dessen Position nach. Die Namen und Taten berühmter Kriegsführer, die einen solchen Stirnschmuck getragen hatten, wurden immer noch erinnert und an dem Abend wurden noch lange Heldengeschichten über die drei wichtigsten Kriegsführer erzählt (Interview vom 14.08.2005 mit Tambakakonua, auch Interview vom 13.08.2005 mit Kabuara Weya in Wonito).

Der Stirnschmuck *meli* war in ein Gesamtensemble von Schmuck in Schwarz-Weiß-Kontrast eingebunden. Das Haar des Kriegers wurde dabei von einem Netz gehalten, sein Gesicht war schwarz eingefärbt. Das Gesicht war geschmückt durch den weißen Stirnschmuck, der bis zur Nasenwurzel reichte, sowie mit weißen Eberhauern, die an den Schläfen oder durch das Nasenseptum getragen wurden.

Die Spur dieses Stirnschmucks verfolgte ich auch nach meiner Abreise aus Karubaga weiter. In Wamena suchte ich den Sohn des einstigen, in Karubaga stationierten, Missionars auf. Er reagierte auf meine Fragen eher zurückhaltend, gab mir aber schlussendlich die Adresse seines Vaters, der zurück in Kanada war. Gerade in Rente gegangen, suchte er für mich in seinem Privatarchiv nach Fotos, welche das Tragen eines solchen Stirnschmucks belegen – und wurde fündig.

---

[8] Es war schlussendlich das Zusammenspiel verschiedener Faktoren, die zu solchen Verbrennungsaktionen geführt haben, siehe beispielsweise O'Brien und Ploeg (1964: 284-289).



Skizze meines Begleiters Philippus, welche die wichtigen Dinge der Lani zeigt: In der Mitte ist ein Mann gezeichnet, so wie man einst in den Krieg zog

Die Fotografien des Missionars vermitteln einen Eindruck von den alten Zeiten, in denen es noch Krieg und Krieger gab. Sie zeigen Männer mit Schmuck, den es so seit langem nicht mehr gibt und sind, wie der Film „Dead Birds“, Überbleibsel der einstigen Kriegskultur, in der langsam verblassenden Erinnerung.



Dieses sowie das nachfolgende Foto sind wohl die einzigen Dokumente, welche die Verwendung eines meli-*Stirnschmucks zeigen (Dave Martin)*



Siehe vorheriges Bild

Erst im weiteren Verlauf des Gesprächs mit Tambakakonua kam die Rede auf den Halsschmuck *meli* zurück. Tambakakonua verwies auf die Bedeutung des Halsschmucks, wie allen Schmucks, bei Siegesfeiern. Siegesfeiern wurden abgehalten, wenn eine Konföderation es geschafft hatte, einen Gegner zu töten. In den zwei darauf folgenden Tagen wurde deshalb eine Feier abgehalten, alle versammelten sich zum Tanzen und Singen. Alle Männer waren üppig geschmückt. Und selbst die Frauen hatten sich zu diesem Anlass, wo die Gegensätze der Geschlechter im Schmücken aufgehoben wurden, Männerschmuck angelegt - Konchylien, Federn sowie Felle. Außerdem trugen sie die Waffen der Männer und tanzten und sangen damit. Die erbeuteten Kriegstrophäen wurden im Rahmen der Feier zur Schau gestellt (Heider 1997: 109-110; Peters 1975: 107; Gardner und Heider 1969: 101). Das waren die Momente von Zufriedenheit und Glück, die Geister waren durch den Tod eines Feindes friedlich gestimmt, und das Tanzen und Singen in Verbindung mit dem auf und ab wippenden Schmuck erzeugte ein Gefühl tiefster Befriedigung. Insbesondere diese Bewegung des *meli*-Halsschmucks wurde dabei von Tambakakonua in Verbindung mit den Tänzen und Gesängen erwähnt und sehnsuchtsvoll erinnert.

Nostalgische Rückgriffe

Die Erinnerungen an die großen Kriegsführer, diese legendären Männer, beginnen zu verblassen, sie dienen heute vor allem der kulturellen Vermarktung im Rahmen des Tourismusgeschäftes. Die Generation der Krieger ist fast ausgestorben, Tebarkwe und Tambakakonua sind zwei der letzten wenigen Zeitzeugen der Stammeskriege. Und die Statue Gutelus in Wamena ist ein Denkmal des einstigen männlichen Ideals des Kriegsführers, so wie es auch noch einige Mumien in der Umgebung der Regionalhauptstadt Wamena sind. Diese Mumien, Reliquien eins-

tiger großer Krieger, scheinen aber inzwischen vor allem als Touristenattraktionen zu fungieren und dienen weniger der Erinnerung vergangener Kriege.

Die Mumie in Aikima hatte ich am 26.08.2004, ein Jahr vor meiner eigentlichen Feldforschung, besucht. Sie ist ein Beispiel für diese kulturellen Entwicklungen. Relativ einfach mit dem Sammeltaxi nördlich von Wamena zu erreichen, gilt die Mumie als ein Ausflugsziel für Touristen. Die Mumie Werapak Elosaks soll 270 Jahre alt sein. Sie wurde für mich aus dem Männerhaus geholt.

Die Mumifizierung eines großen Kriegsführers zielte darauf ab, dass der Geist des Kriegers in unmittelbarer Nähe zum Dorf bleiben und auf diese Weise den Lebenden Kraft spenden soll (Ploeg 1996: 225). Die Mumie wurde ans Licht gebracht und auf einen eigens dafür gefertigten Stuhl gesetzt. Abgesehen von einem *mikah*-Halsschmuck war die Mumie mit einer weißen Feder geschmückt, die an einer Art Stirnband befestigt war. Über den Kopf der Mumie war ein Haarnetz gezogen, welches von einem Band aus Fell gehalten wurde. Die Mumie war nicht unbedingt in einem guten Zustand, auch der *mikah*-Schmuck war glanzlos, die Feder war gelblich verfärbt und das Band aus Fell struppig.



Die Mumie Werapak Elosaks in Aikima

Das morbide Schauspiel der Vorführung der Mumie führte mir das Sterben der Kriegskultur der Hochlandbewohner Papuas vor Augen. Die Spuren des Halsschmucks führten mich von der Gegenwart zurück in die Vergangenheit und wieder zurück in die Gegenwart. In der Vergangenheit war der Halsschmuck *mikah* oder *meli* ein zentraler mit dem Kriegsführer in Beziehung stehender Gegenstand. Als Repräsentationsmerkmal verwies er auf Krieg, Status, Prestige, Schutz, Reich-

tum und Erfolg. Durch die Befriedung der Hochlandgruppen durch Kolonialbeamte und Missionare ging ein grundlegendes männliches Prinzip verloren. Krieg – als gefährlicher, dramatischer und spektakulärer Höhepunkt im Leben eines Mannes – gab es nicht mehr. Heute wirken die Männer gelangweilt und etwas verloren, während die Frauen wie eh und je ihrer Arbeit im Garten nachgehen. Neue Möglichkeiten für einen sozialen Aufstieg bieten sich den Männern am ehesten im Tourismus-Geschäft an. Denn im unfairen wirtschaftlichen und politischen Wettbewerb mit den Indonesiern haben diese Männer keine Chance. Im Habitus des Guides allerdings konnte ich gewisse Parallelen zum Kriegsführer sehen. Klar grenzt er sich in seinem Auftreten gegen die Porter, die Träger ab. Alle Beteiligten, also Guides sowie Porter, wissen um die Unterschiede, akzeptieren und reproduzieren diese. Nicht nur einmal war ich überrascht, von einem Mann zu hören, er sei nur Porter und verlange deshalb weniger Lohn, dies auch, wenn ich streng genommen mit ihm in der Funktion als Guide unterwegs war. Hier funktioniert die soziale Ordnung der Anerkennung wieder, wenngleich mit anderen Repräsentationsformen. Alte Repräsentationsformen wie der Halsschmuck *mikah* oder *meli* haben in dieser neuen männlichen Ordnung nur noch nostalgischen Wert.

Doch bisweilen werden die Bedeutungen des Halsschmucks erinnert, sei es zum Kriegsfestival oder anlässlich des indonesischen Nationalfeiertages, der jeweils am 17. August begangen wird.



Der junge Mann trägt einen aus Pappe gefertigten mikah-*Halsschmuck, ergänzt wird dieser durch Pfeile und Bogen, einen Oberarmschmuck mit Ästen und einem Spiegel und durch ein rotes Stirnband, welches eine rot-weiße indonesische Flagge hält*

Zu diesem Anlass wird in Wamena jeweils ein Umzug von Kindern und Jugendlichen organisiert. Demonstrativ wird dabei der Vielvölkerstaat Indonesien in folkloristischen Gewändern präsentiert. Ich hatte den Umzug im Jahre 2004 mitver-

folgen können. Streng nach Herkunftsregionen unterteilt, marschierten die Kinder und Jugendlichen, die rot-weiße indonesische Flagge schwenkend, in Gruppen durch die Straßen der Stadt. Ich stand schon eine ganze Weile am Straßenrand und gewann allmählich den Eindruck, dass alle Regionen Indonesiens vertreten waren, nur Papua nicht, als endlich hinter einer Gruppe zarter Mädchen in prachtvollen javanischen Batiken, das erste Schild einer einheimischen Gruppe zu sehen war – Dani/Papua. Der Anführer der Gruppe trug die Tafel mit der Herkunftszuweisung und siehe da, mitten in der Gruppe ist eine *mikah* zu sehen, zwar selbst gefertigt aus Pappe, aber kombiniert mit den Pfeilen und dem Bogen hat der junge Mann fast schon wieder den Habitus des Kriegsführers.

Die Erinnerung der Kraft – die Kraft der Erinnerung

(20.08.2005) Es regnete immer noch so heftig, dass an eine Exkursion in eines der umliegenden Dörfer nicht zu denken war. Ich würde den Tag im Missionshaus von Angguruk verbringen, zusammen mit Mama Selina, die um mein Wohl besorgt war. Vielleicht würde mal jemand vorbei schauen und süßen Kaffee mit uns trinken, aber Interviews zu führen war heute nicht möglich. Ich war gestern mit einer Cesna in Angguruk angekommen. Aus der Luft hatte ich einen ersten Blick auf die Siedlung werfen können, die sich inmitten einer imposanten Berglandschaft befindet, welche die Heimat der Yali[1] *ist. Wie immer, wenn eine Maschine landet, waren viele Menschen zugegen. Außerdem war gerade Markttag gewesen, auf der einen Seite der Graspiste herrschte quirliges Treiben. Heute aber war niemand unterwegs und die Gipfel der Berge waren von Regenwolken verhangen. Irgendwann an diesem trüben Tag klopfte es an der Tür und Bapak Alius, der einheimische Evangelist, trat ein. Er setzte sich zu uns und sofort wurde das Wetter das bestimmende Thema unseres Gesprächs. Bapak Alius war sehr besorgt, weil es in den letzten Wochen so viel geregnet hat und es gehäuft zu Erdbeben gekommen war. Auch Mama Selina war beunruhigt. Wenn es so weiter regnete, meinte sie, würden die Süßkartoffeln in der Erde verfaulen und somit könnte eine Hungersnot drohen. Denn eigentlich*

---

[1] Yali ist eine Fremdbezeichnung durch Nachbargruppen, die durch Mission und Administration übernommen wurde und heute allseits akzeptiert ist (Zöllner 1977: 16).

sollten diese starken Regenfälle seit Wochen zu Ende sein, aber in diesem Jahr schien es immerfort zu regnen. Auch ich machte mir so meine Gedanken. Ich konnte zwar nicht wie Bapak Alius und Mama Selina Vergleiche anstellen, da es mein erster Besuch in Angguruk war. Aber gestern hatte die Erde gebebt, fast zeitgleich mit dem Beben fing dieser scheinbar nicht mehr enden wollende Regen an und wurde von Stunde zu Stunde gar intensiver. Anhaltender Regen konnte in dieser Gegend bei einem Erdbeben leicht zu verheerenden Erdrutschen führen. Mama Selina erzählte, dass viele Menschen in Angguruk besorgt seien auf Grund dieser ungewöhnlichen Vorkommnisse. Die Intensität und das Andauern der Regenfälle in Verbindung mit der Häufigkeit von Erdbeben erschienen vielen Menschen als äußerst bedrohlich. Deshalb wurde in der letzten Zeit in Angguruk immer häufiger davon gesprochen, dass der jüngste Tag nicht mehr fern sei.

Die Vorstellung eines abschließenden göttlichen Gerichts kann als Erklärungsversuch gedeutet werden, die ungewöhnlichen Vorkommnisse innerhalb eines aktuell gültigen christlichen Bezugsrahmens zu fassen. Denn in den Mythen der Yali hatten Regen, Erdbeben und Erdrutsche ihren festen Platz. Es bedurfte immer einer besonderen Erklärung, wenn die Erde bebte, Flüsse über die Ufer traten oder Erdmassen zu Tal stürzten. In dieser Reihe der Gefährdungen hatte das Erdbeben eine ganz eigene, höchst bedrohliche Qualität: „[Das Erdbeben B.V.] stellt den Bestand der Erde in Frage und erinnert an die Urzeit, [...]" (Zöllner 1977: 57). Denn es war durch ein gewaltiges urzeitliches Erdbeben, durch das die Berge des Yalimo erschaffen wurden. In der Kosmogonie der Yali befinden sich diese Berge inmitten einer Fläche, die von Wasser, dem Reich der Geister, umgeben wird. Dadurch dass mythische Urzeitwesen Löcher in die Berge bohrten, konnten die Menschen in die Berge gelangen. Dieses urzeitliche Erdbeben konnte von den Menschen durch die Einführung der grundlegenden Riten beendet werden. Es sind diese Riten, die den Fortbestand der Menschen garantieren, werden sie jedoch angetastet, besteht die Gefahr, dass sich die Erde in einem gewaltigen Beben umdreht, die Berge einstürzen und die Menschen sterben (Zöllner 1977: 50-51, 54-55, 57).

(21.08.2005) Es sollte so weiter regnen – ein erneutes Erdbeben blieb aus – dann nahm der Regen allmählich ab und ich konnte wieder raus. Es war Sonntag und Bapak Alius nahm mich mit in das nahe gelegene Dorf Tulpa, wo er einen Gottesdienst abhalten wollte.

Die Erde war von der Nässe matschig, kleinere Erdrutsche waren hier und dort zu erkennen. Das Terrain war schwierig und selbst kleine Anstiege waren viel beschwerlicher als sie eigentlich aussahen. Als wir endlich ein Stück Höhe gewonnen hatten, konnte ich meinen Blick über Angguruk schweifen lassen, das ich seit meiner Ankunft per Flugzeug vor ein paar Tagen nicht verlassen hatte. In der

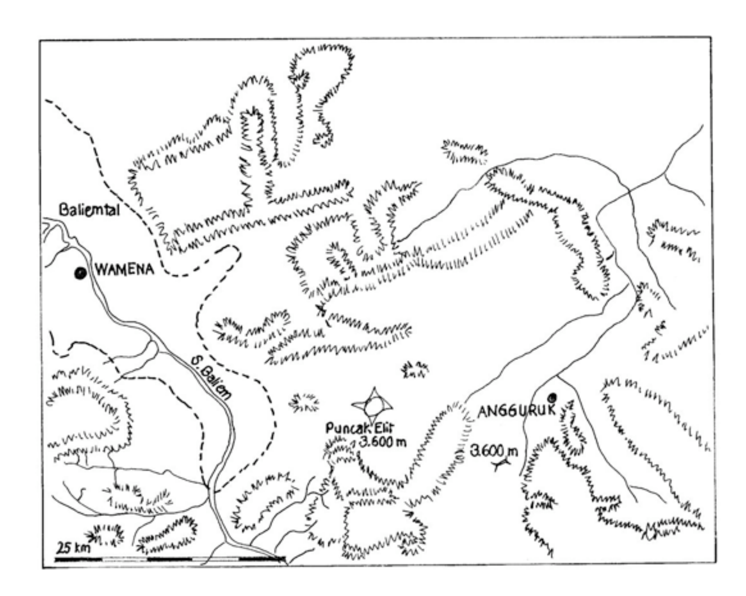
Mitte eines Berghangs auf einem Sattel gelegen, wird die Siedlung von einer Landepiste zweigeteilt. An der einen Seite der Piste ist eine große freie Fläche zu sehen, dort wird zwei Mal die Woche ein Markt abgehalten. Dem Marktplatz auf der anderen Seite der Piste gegenüber liegt das Missionshaus, in dem ich die letzten Tage verbracht hatte. Ein paar größere Bauten, wie das Krankenhaus, ein Verwaltungsgebäude und die Kirche, stachen aus der Ansammlung kleinerer Häuser hervor. Erst etwas weiter oben an den Hängen waren traditionelle Rundhütten zu sehen.





„Einige gute Bilder von der Station Angguruk" (Vereinte Ev. Mission VEM, Wuppertal: Klaus Reuter)

Das Yalimo, das Siedlungsgebiet der Yali, ist eine schwer zugängliche und zerklüftete Region, die sich östlich an das zentral gelegene Große Baliemtal anschließt. Bergketten von 2.000–2.500 m Höhe durchziehen das Gebiet.





Angguruk im Siedlungsgebiet der Yali

Meist in der Mitte der Berghänge gelegen, sind traditionell die Rundhütten-Siedlungen der Yali errichtet. Sie können unterschiedlich groß sein, von einigen wenigen bis über hundert Hütten. Abhängig von der Größe können die Siedlungen aus verschiedenen Weilern zusammengesetzt sein, die jeweils, neben den Familienhütten, über ein Männerhaus verfügen (Koch 1974: 36-37, 41). Die Männerhausgemeinschaft war die wichtigste soziale und politische Einheit der Yali. Im Männerhaus wurden Pläne für Riten, Kriegszüge, Feste, Expeditionen und Friedensbeschlüsse geschmiedet, aber auch über das Anlegen neuer Gärten oder das Erbauen eines neuen Männerhauses diskutiert (Zöllner 1977: 22-28). Sowohl innerhalb wie auch außerhalb der Siedlungen sind die Gärten zu finden, in denen hauptsächlich Süßkartoffeln angepflanzt werden (Koch 1974: 41). Trotz der schwierigen topografischen als auch sprachlichen[2] Situation im Yalimo, gab es auch vor der Ankunft der Missionare und der damit verbundenen Befriedung des Gebietes schon früher Kontakte über die Grenzen der eigenen Siedlung hinaus. Im Rahmen von individuellen Handelspartnerschaften wurden sowohl regionale Waren getauscht als auch Dinge, die aus weit entfernten Gebieten stammten und die via intertribalen Handel über weite Strecken ins Yalimo gelangt waren (Koch 1974: 43; Zöllner 1977: 40-41). Abgesehen von einem Flugzeugabsturz einer ame-

[2] Verschiedene Gruppen siedeln im Yalimo, grundsätzlich gibt es zwei unterschiedliche Sprachen mit verschiedenen Dialekten (Zöllner 1977: 16-17).

rikanischen Maschine im Jahre 1945 hatten die Yali bis 1961 keinen Kontakt mit der westlichen Welt. Dann rückte das Yalimo in den Fokus der Mission. Im Auftrag der einheimischen Evangelisch-Christlichen Kirche wurde der deutsche Missionar Siegfried Zöllner (Rheinische Missionsgesellschaft) und der niederländische Arzt Wim H. Vriend (Zending der Nederlands Hervormde Kerk) vom Großen Baliemtal aus zu den Yali entsandt. In Angguruk wurde daraufhin die erste Missionsstation im Yalimo gegründet, weitere sollten folgten (Triesch 2003: 7). Nach und nach wurde eine Landepiste angelegt, eine Kirche und ein Krankenhaus gebaut und die Missionare errichteten Häuser für sich und ihre Familien. Angguruk wurde durch die Mission nachhaltig geprägt. Verschiedene Missionare der Rheinischen Missionsgesellschaft beziehungsweise der späteren Vereinten Evangelischen Mission und ihre Familien waren bis vor wenigen Jahren dauerhaft vor Ort und stellten so ein Kontinuum in dieser Geschichte der Mission im Yalimo dar.

> *An diesem Sonntag gewann ich durch meinen Kirchgang einen Einblick in diese christliche Yali-Kultur. In der Kirche von Tulpa nahm ich am Gottesdienst teil. Die Kirche bestand aus einem länglichen Raum, neben dem Eingang rechts saßen die Männer und links die Frauen. Ich wurde angewiesen mich zu den Männern zu setzen. Alle saßen am Boden, lediglich eine kleine Gruppe von Männern, die für die Gestaltung des Gottesdienstes verantwortlich war, saß auf einer an den jeweiligen Längsseiten des Raumes angebrachten Bank. Der Gottesdienst wurde in Yali abgehalten. Ich ließ meinen Blick umherschweifen. Die Gemeinde setzte sich aus sehr unterschiedlich aussehenden Männern, Frauen und Kindern zusammen. Die meisten hatten Hemden, Hosen, Blusen und Röcke an, einige Männer trugen Penisfutteral und ein paar Frauen Grasröcke. Die ganz kleinen Kinder schliefen in Netztaschen. Die etwas größeren waren fein herausgeputzt: Einige Mädchen trugen eine Art Prinzessinenkleidchen, die Knaben kurze Hosen mit Hemd, die Gesichter gewaschen und eingecremt. Einige Gemeindemitglieder schienen inbrünstig bei der Sache zu sein, beteten mit zusammengekniffenen Augen und derart ineinander verknoteten Fingern, dass die Kuppen weiß hervortraten, andere saßen locker da, beschäftigten sich mit ihren Kindern oder machten Jagd auf Wanzen, die sich im Stroh tummelten.*

Selbst in weit abgelegenen Tälern des Hochlandes Papuas ist der sonntägliche Kirchgang inzwischen eine allgemeine Gewohnheit. Abgesehen von mehrheitlich muslimischen Einwanderern aus verschiedenen anderen Provinzen Indonesiens, die im Rahmen eines staatlich verordneten Programms in schnell wachsender Zahl in Papua neu angesiedelt werden, ist die überragende Mehrheit der einheimischen Bevölkerung christlich. Die Missionierung Papuas hatte fundamentale Umbrüche zur Folge. Sie kann auf der einen Seite charakterisiert werden durch eine enorme Flächenwirkung. Kaum ein Gebiet steht heute nicht unter dem Einfluss der Mission. Auf der anderen Seite durch eine verwirrende konfessionelle Zerrissenheit,

die sich in einem hart umkämpften Wettbewerb der Kirchen untereinander und immer neuen Zusammenschlüssen und Abspaltungen äußert.



„Eine Frau redet im Gottesdienst in der Kirche Angguruk" (Vereinte Ev. Mission VEM, Wuppertal: Klaus Reuter)



„Im Hintergrund das Gemälde aus Schwelm von den Konfirmanden von P. Zöllner geschickt. In der Mitte die ‚Süß-kartoffel-Kollekte'" (Vereinte Ev. Mission VEM, Wuppertal: Klaus Reuter)

Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden die ersten protestantischen Missionare in Papua aktiv, ab Anfang des 20. Jahrhunderts kamen die Katholiken hinzu. Die Bemühungen waren in den Anfängen der Missionierung noch punktuell und beschränkten sich auf Küstengebiete (Jaarsma 1991: 135). Währenddem sich die Situation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch relativ übersichtlich darstellte – die Protestanten hatten sich an der Nordküste, die Katholiken an der Südküste installiert – entbrannte ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein erbitterter Konkurrenzkampf. Papua wurde zu einem Eldorado der Mission. Immer mehr Missionen versuchten in Papua Fuß zu fassen: Die Katholiken waren inzwischen in vier Kongregationen aufgeteilt. Außerdem waren da die verschie-

denen protestantischen Missionen, welche mit der einheimischen Evangelischen Christlichen Kirche verbunden waren. Und seit den 1930er Jahren waren einige fundamentalistische Bewegungen vor allem im Hochland aktiv (Jaarsma 1991: 136), so dass es heute in Papua eine verwirrende Vielfalt an unterschiedlichen christlichen Strömungen gibt.

Nach dem Gottesdienst machte mich Bapak Alius mit zwei älteren Männern von Tulpa bekannt, die mir möglicherweise Informationen zu meinem Forschungsthema liefern könnten. Ich war auf den Spuren der Melo-*Schnecke ins Yalimo gekommen. Die große Meeresschnecke* Melo, *die an den Küsten Papuas beheimatet ist, war auch für die Yali seit jeher bedeutsam. Diese traditionelle Bedeutsamkeit bestand bereits vor der Ankunft der ersten Missionare und veränderte sich unter dem Einfluss der Mission. Wir wurden ins Männerhaus gebeten. Während dieses ersten Gespräches im Dunkel des Männerhauses kam immer wieder das Thema der Missionierung des Yalimos auf, obwohl meine Fragen auf die Zeit vor der Ankunft der ersten Missionare abzielten. Bapak Alius übersetzte mir einstige Bedeutungen der* Melo *in biblische Gleichungen und überschätzte dabei meine Bibelfestigkeit grenzenlos. Das war der Moment in dem mir klar wurde, in welchem Maße mein Forschungsthema mit dem Thema der Mission verquickt war. Es bestanden zahlreiche Verstrickungen zwischen dieser Schneckenschale und der Christianisierung der Yali. Anhand der* Melo-*Schnecke ließen sich sogar exemplarisch verschiedene Prozesse nachvollziehen. Es ging um Zerstörung und Tradierung, um Vergessen und Erinnern, um Veränderung und Kontinuität. Gewisse Prozesse schienen gegenläufig abzulaufen. Einerseits wurden die* Melo-*Schalen, welche den Yali als sakrale Objekte mit ritueller Bedeutung dienten, unter dem Eindruck der Christianisierung zerstört. Andererseits sorgten die im Yalimo arbeitenden Missionare durch die Art ihrer Arbeit, durch ihre Aufzeichnungen und Tradierung von Yali-Mythen und rituellen Praktiken einen Bezugsrahmen, der den Yali ein Erinnern erlaubt und meine Nachforschungen möglich machen. Die Identifikation mit den deutschen Missionaren gibt den Yali ein Gefühl der Stabilität und Kontinuität und kann sie trotzdem nicht vor den politischen Wirrnissen um Papua und der damit verbundenen Unzufriedenheit und Verunsicherung im nationalen indonesischen Zusammenhang bewahren.*

Es waren diese Verstrickungen, zwischen Mission und traditioneller materieller Kultur, die mich bei meinen Nachforschungen bei den Yali beschäftigten. Ich musste mich auf beides einlassen, denn einstige Bedeutungen wurden heute im Licht des Evangeliums interpretiert. Ich konnte mich den Einflüssen der Mission ohnehin nicht entziehen, denn ich war aus Deutschland zu den Yali gekommen, kannte das Stammhaus der Mission in Wuppertal, welches ich zur Archivrecherche aufgesucht hatte, hatte mich mit Missionaren getroffen, die lange Jahre in Angguruk zugebracht hatten und würde deshalb von den Yali immer in gewisser Weise in Zusammenhang mit der Mission gesehen werden.

Als wir wieder im Missionshaus von Angguruk zurück waren, hatte Bapak Alius das starke Bedürfnis für mich zu beten. Damit ich die traditionellen Bedeutungen der Melo *verstünde, erklärte er.*

Der Rahmen der Erinnerung

In seinem Buch "Das Gedächtnis und seine sozialen Beziehungen" reflektiert Maurice Halbwachs (1985) über die Bedingungen der Erinnerung. Das Erinnern von Gedächtnisinhalten verlangt stets nach einem Bezugsrahmen, eine Umformung oder ein Verschwinden desselbigen würde eine Umformung oder ein Verschwinden der Erinnerung zur Folge haben. So ist es auch für das kollektive Gedächtnis einer Gruppe wichtig, diesen Bezugsrahmen zu erhalten, denn er dient der Identitätssicherung der Gruppe.

Meine Reise nach Angguruk zielte darauf ab, Bedeutungen der *Melo*-Schale zu rekonstruieren, von diesen Bedeutungen existierten die meisten nicht mehr. Vor allem ihre Bedeutung als sakrales Objekt interessierte mich, doch diese Bedeutsamkeit fiel in eine Zeit vor der Ankunft der ersten Missionare im Jahre 1961. Die sakrale Wirkkraft der *Melo*, wie auch jene anderer Gegenstände, wurde durch die Konversion der Yali aufgehoben, die *Melo*-Schalen und die anderen Gegenstände mit sakraler Bedeutung wurden zerstört. Einen direkten Bezugsrahmen schien es deshalb auf den ersten Blick nicht mehr zu geben. Doch so wie es unter dem Eindruck der Mission zu einer Zerstörung dieser Gegenstände gekommen ist, war es paradoxerweise auch die Mission, die einen Rahmen der Erinnerung ermöglichte, denn durch sie wurden gewisse Bezüge tradiert.

(24.08.2005) Wieder einmal regnete es heftig. Ich saß mit Mama Selina im Wohnzimmer des Missionshauses. Sie las in einem Buch, das mir von Bapak Alius geschenkt worden war. Es war eine von einem deutschen Missionar gesammelte Zusammenstellung verschiedener Mythen der Yali[3]*. Sie las langsam mit leiser Stimme den indonesischen Text, hielt plötzlich inne, zog die chronisch verschnupfte Nase hoch, und sagte zu mir, es sei gut für die Yali ein solches Buch zu haben.*

Tatsächlich kam es unter dem Einfluss der deutschen Missionare zu einer Tradierung gewisser Bedeutungsformen der Yali. Als Ausgangspunkt kann die Dissertation Siegfried Zöllners über die Religion der Yali gelten, eine umfangreiche Sammlung von Mythen, Riten und den damit verbundenen sakralen Gegenständen. Das Verständnis der Religion der Yali war für die deutschen Missionare geradezu essentiell. Über dieses Verständnis erhoffte man sich eine bessere Vermitt-

[3] Tometten, Friedrich (2000): Di belakang gunung terbitlah terang. Gereja Kristen Injili di Irian Jaya, Papua Barat

lung des Evangeliums. Kulturelemente der Yali wurden deshalb in einen christlichen Bezugsrahmen übernommen. So setzt man sich in den Kirchen im Yalimo auf den Boden, es gibt keinen Kodex, was die Bekleidung der Gemeindemitglieder betrifft und Siegestänze, die einst nach Kriegszügen abgehalten worden sind, wurden auf Weihnachten verlegt. Auch die Gottesdienstgestaltung wurde möglichst auf die Yali zugeschnitten. Der Gottesdienst wird auf Yali abgehalten, statt Wein und Brot werden im Abendmahl Wasser und Süßkartoffeln gereicht und Süßkartoffeln werden auch für die Kollekte mitgebracht. Möglichst viele Gemeindemitglieder werden zur Gestaltung des Gottesdienstes miteinbezogen. Jemand stimmt die Kirchenlieder auf Yali an, jemand spricht das Eingangsgebet, ein anderer das Schlussgebet. Eine Bibelstelle wird von einer Frau, einem Mann oder einem Kind vor der Gemeinde auswendig rezitiert, um dann von der Gemeinde nachgesprochen zu werden. Die „erste Bibel" der Yali war ein kleines Buch, das der Tatsache angepasst war, dass die Yali noch nicht lesen und schreiben konnten. Es bestand aus visuell einprägsamen Strichmännchen-Zeichnungen, die jeweils eine bestimmte Bibelstelle illustrierten. Und so genannten „Kirchenältesten" wird die Verantwortung für den Gottesdienst in weiter abgelegenen Dörfern übertragen.

Es war denn auch für mich nicht mehr verwunderlich, dass ich im ehemaligen Theologiestudenten Frans einen idealen Begleiter fand. Mit ihm war ich unterwegs, er suchte mit mir nach den Spuren der *Melo*-Schale und übersetzte mir das Gesagte nicht nur von Yali ins Indonesische, sondern überhaupt von einem Gestern in ein Heute. Auch für Frans wurde die Suche zu einem Überbrücken; und durch die Jagd auf das Vergangene diskutierten wir viel über das Heute, über die aktuelle Situation im Yalimo, in Papua und über die Zukunft der Yali. Nur wenige Tage bevor ich nach Angguruk gekommen war, wurde am 15.08.2005 die von der ehemaligen Staatspräsidentin Megawati Sukarnoputri gewährte Sonderautonomie für Papua mit der einst große Hoffnungen auf mehr Autonomie verbunden waren, mit voller Bitternis über die anhaltend schlechten Zustände an die Regierung in Jakarta zurückgegeben. Das hatte bis in das hinterste Bergtal eine große Diskussion über die aktuellen Zustände ausgelöst und war verbunden mit einer zutiefst empfundenen Unzufriedenheit über die politische Lage. Seit der Westen Neuguineas 1969 durch eine fragwürdige Abstimmung an Indonesien fiel, bestehen Bemühungen um Unabhängigkeit. In Verbindung mit den ungewöhnlich starken und anhaltenden Regenfällen und der Angst um eine Nahrungsknappheit schien dieser politische Rückschlag drückend auf den Yali zu lasten.

Im Feuer verbrannt

Die sakralen *Melo*-Schalen wurden im Zuge der Konversion unwiederbringlich zerstört. Sie waren Teil der wirkkräftigen Sakralnetze der Yali gewesen. Die Zerstörung wirkkräftiger Gegenstände war eine Praxis, die im westlichen Hochland Papuas mit vereinzelten Verbrennungsaktionen ihren Ausgang hatte, mit der Zeit

eine Eigendynamik gewann und sich zu einem Flächenbrand ausweitete, der sich von West nach Ost über weite Teile des Hochlandes ausweitete. Ein Zusammenspiel christlich-fundamentaler Vorstellungen und die Art der Vermittlung des Evangeliums dürften dabei ebenso eine Rolle gespielt haben, wie einheimische Vorstellungsstrukturen und Interpretationen des Evangeliums.

Bereits 1957 verbrannte eine erste Gemeinde im westlichen Hochland gemeinschaftlich Gegenstände (Larson 1962: 54). Durch bestehende Verwandtschaftsbeziehungen wurde die Idee weiter verbreitet. Die Aktionen nahmen in der Folge immer größere Ausmaße an, bis einige Tausend Menschen konnten an solchen Verbrennungen beteiligt sein. Bei den Initiatoren dieser Verbrennungsaktionen handelte es sich meistens um Einheimische, die unter dem Einfluss der Mission standen. Die Mission unterstützte die Aktionen jedoch nicht. Diese einheimischen Initiatoren versprachen den Mitwirkenden die Erlösung von Krankheit und Tod, die durch das Verbrennen der Gegenstände eintreten sollte. In einer späteren Phase wurden dann Ideen spiritueller Reinigung und Transformation, sowie das Erreichen materiellen Wohlstandes mit der Zerstörung der Gegenstände verknüpft (O'Brien 1962: 59-60; O'Brien & Ploeg 1964: 284-285; Giay & Godschalk 1993: 334; Jaarsma 1997: 81).

Irgendwann erreichte dieser Flächenbrand das Yalimo. Dort zielte diese Praxis in erster Linie auf die sakralen Netze ab. Doch zwischen der Ankunft der ersten Missionare 1961 und der Zerstörung der allerersten Netze, als Zeichen der Konversion, vergingen einige Jahre. Denn die Ankunft der weißen Missionare löste erst einmal eine tiefgehende Verunsicherung bei den Yali aus, wurden sie doch aufgrund ihres Erscheinungsbildes für Geister gehalten.

> „Viele Leute rissen in den Tagen unserer Ankunft im Jalîmû den Jahûlîk-Taro und das Singe-Stengelgemüse aus und verbrannten oder verzehrten es. Tagelang brannten in den Gärten Feuer, um diese Menschen und Geister trennenden Pflanzen zu vernichten – ein sichtbarer Beweis ihrer Überzeugung, dass nun die Geister zurückgekommen seien" (Zöllner 1977: 83).

Nach Monaten und Jahren der Anwesenheit und Arbeit der Missionare fingen die Yali an, sich mit der neuen Religion auseinanderzusetzen und nach und nach wurde auch eine Konversion erwogen. Ein zentraler Punkt beim Übertritt zum christlichen Glauben stellten die Sakralnetze dar. Denn in der religiösen Überzeugung der Yali war die Wirkkraft der Netze unverzichtbar für die Riten. Und die Riten wiederum sicherten den Fortbestand der Yali. Eine Konversion war aber nicht zu vereinbaren mit der Weiterführung der Riten. Diese Überlegungen lösten teilweise heftige Reaktionen aus, es gab Dörfer die mit Waffen um den Erhalt der Sakralnetze kämpften, zumal eschatologische Vorstellungen bestanden, dass fremde Menschen zu den Yali kämen, die Sakralnetze verbrannten und in der Folge sich ein riesiger Wasserfall über die Erde ergießen würde (Zöllner 1977: 82-83). Die

Praxis der Verbrennungen im Westen war den Yali zwar bekannt, doch auf ihr religiöses Grundsatzproblem nur bedingt übertragbar (Zöllner 1977: 298). Denn in der Kosmogonie der Yali sind Ost und West unterschiedlich konzipiert. Wirkkräftige Gegenstände stammen aus dem Osten, die Gegenstände aus dem Westen allerdings sind gemeinhin Handelswaren.



„Bevor der Haufen entzündet wird, werden kleine vielfach verschnürte Päckchen vor Siegfrieds Augen geöffnet. Die Männer geben eine Erklärung dazu ab, die Siegfried auf Tonband aufnimmt [...]. Zum Vorschein kommen verschiedene Muscheln, große und kleine, Steine, Schweineschwänze, Knochen einiger vollständiger Knochenhände [...]" (Vereinte Ev. Mission VEM, Wuppertal: Siegfried Zöllner)

1968 besuchten führende Männer aus Angguruk eine Nachbargemeinde im Westen. Nachdem sie sich dort davon überzeugt hatten, dass trotz der Verbrennung von Sakralgegenständen keine endzeitlichen Ereignisse über die Leute gekommen waren, wollten sie sofort nach ihrer Rückkehr die Sakralnetze verbrennen. Ihre Idee fand aber nicht genug Unterstützung in Angguruk. Ein Jahr später, 1969, anlässlich des Besuches von Mitgliedern einer anderen Nachbargemeinde in Angguruk wurden jedoch die ersten Netze verbrannt. Die Verbrennungen hatten also Angguruk erreicht und zogen in der darauf folgenden Zeit immer weitere Kreise im Yalimo (Zöllner 1977: 44-45).

War die Entscheidung für den Übertritt zum christlichen Glauben gefallen, wurde mit der Umsetzung, die formal die Verbrennung der sakralen Netze annahm, nicht gezögert. 1977 erreichte den Missionar Klaus Reuter in Angguruk ein Funkspruch aus einem weit abgelegenen Dorf des Yalimo. Das Dorf wollte kollektiv seine Sakralnetze verbrennen. Reuter mahnte zur Geduld. Die missionsinterne Devise war, dass eine große Mehrheit der Dorfgemeinschaft die Entscheidung befürworten musste. Dann wurde eine Verbrennung von sakralen Netzen, als Zeichen der Entscheidung für den christlichen Glauben, von den Missionaren mitgetragen. Über Funk wurde ihm mitgeteilt, entweder er sei bis zum Wochenende da, oder das Dorf würde die Netze ohne seinen geistigen Beistand verbrennen (pers. com. Klaus Reuter 23.08.2007).



Siehe vorheriges Foto

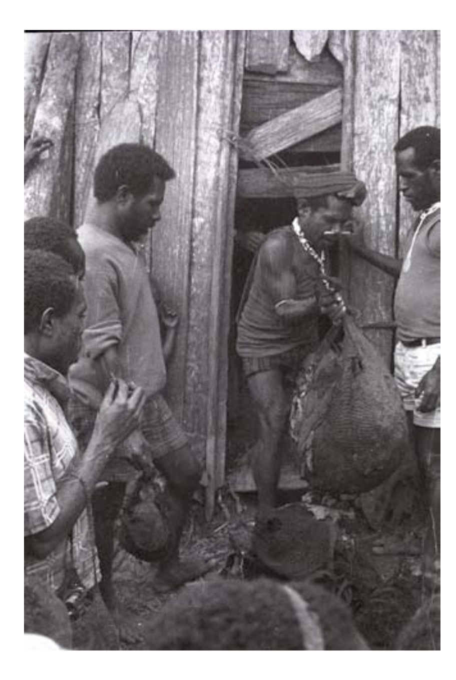
Siegfried Zöllner berichtet (1977: 13, 43, 298, 331), dass die Verbrennungen im Yalimo stets ähnlich abliefen. Die Männer trugen die Sakralnetze aus den Männerhäusern zusammen, öffneten sie und erklärten kurz die einzelnen in den Netzen befindlichen Gegenstände. Durch das Offenlegen der Sakralnetze vor Frauen und Kindern verloren diese ihre Wirkkraft. In dem Zuge wurden auch die Abläufe der Riten eröffnet, denn Riten und Sakralnetze bedingten sich gegenseitig.



„Die verschiedenen Fetische werden ausgepackt und gezeigt, bevor sie verbrannt werden" (Vereinte Ev. Mission VEM, Wuppertal: Siegfried Zöllner)

Wie einschneidend dieser Schritt für die Yali war, lässt sich nur anhand der einstigen Bedeutung der Sakralnetze erahnen. Ganz grundsätzlich waren die Sakralnetze unerlässlich für das Wohlergehen der Gemeinschaft. Sie dienten der Prosperität, denn sie garantierten gute Ernten in den Gärten, das Gedeihen der Schweine,

Erfolg im Krieg sowie die Gesundheit aller und schützten die Gemeinschaft vor allerlei Gefährdungen und halfen bei der Überwindung von Krisen.



„(...anlässlich der Fetischverbrennung in Kosarek) Netze werden aus dem Männerhaus gebracht" (Vereinte Ev. Mission VEM, Wuppertal: Klaus Reuter)

Bedeutung, Funktion und Zusammensetzung der Netze konnte von Männerhaus zu Männerhaus verschieden sein. Blätter, Knochen des Baumkänguruhs, Relikte, die von Initiationsriten herstammen oder Teile von Waldtieren konnten ebenso in den Netzen enthalten sein wie Schneckenschalen oder rasselnde Baumfrüchte (Zöllner 1977: 307-309).



„Fetischverbrennung" (Vereinte Ev. Mission VEM, Wuppertal: Klaus Reuter)

Den Netzen gemeinsam war aber ihre Wirkkraft, die kontrolliert werden musste, denn von ihr ging eine potentielle Gefahr aus. Deshalb wurden sie in den sakralen Männerhäusern aufbewahrt, nur initiierte Männer wussten mit ihnen umzugehen und Spezialisten konnten die Kraft der Netze der Medizinmänner lenken und für Zauber einsetzen (Zöllner 1977: 262). Die von den Netzen ausgehende Kraft, konnte noch zusätzlich inszeniert werden, indem die Netze in Riten zur Schau gestellt wurden und durch Berührung der Kraftaufladung dienten (Zöllner 1977: 331).

Der Glanz der *Melo*-Schale

Melo-Schalen gehörten zu den wirkkräftigen Gegenständen in den Netzen. Sie gehörten der Kategorie der glänzenden Objekte an, wie die Kauri- und *Nassa*-Schnecken, sowie eine bestimmte rasselnde Baumfrucht. Glanz war für die Yali etwas ganz Besonderes und die *Melo* galt deshalb als sehr wertvoll. Glanz wurde als Glück bringende Kraft gesehen. In engem Zusammenhang mit dem Glanz steht Schweinefett (Zöllner 1977: 308).

> „Bei den ‚glänzenden Gegenständen' zeigt sich ein wichtiger Zusammenhang zwischen äußerem Glänzen, Schweinefett und Wohlstand. Wie es keinen Ritus gibt, der ohne Schweinefett durchgeführt werden konnte, so ist auch der Glanz dieser Gegenstände von Schweinefett hervorgerufen und wird von Zeit zu Zeit erneuert. Von dem Glanz wiederum ist der Wohlstand der Gemeinschaft abhängig" (Zöllner 1977: 329-330).

(23.08.2005) Eines Nachmittags sitze ich im Missionshaus mit Arkilaus Iohame und Frans zusammen. Bapak Arkilaus entspricht nicht unbedingt dem Profil des Informanten, auf welches ich in meinen Nachforschungen abzielte. Denn er ist noch nicht alt, aber durch seinen Vater war ihm, und ausschließlich ihm, Wissen über die Melo-*Schale überliefert worden, das auf die Zeit vor der Ankunft der Missionare zurückgreift. Er erzählt mit leiser Stimme auf Yali, Frans übersetzt ins Indonesische:*

> „Bevor die Missionare zu den Yali kamen, gab es zwei verschiedene *Melo*-Schalen. Von jener aus dem Westen [...] gab es lediglich eine Art. Von der *Melo* aus dem Osten gab es verschiedene Arten. Die *Melo* aus dem Osten wurde von Heilin, einer Frau erschaffen und dann Tomtom, dem Mann übergeben. Der Ort, wo dies alles stattfand, war der Teich Oui. Die *Melo*-Schale konnte erstens zur Bezahlung des Brautpreises verwendet werden, zweitens als Schmuck für das Tanzfest. Drittens für Riten, die anlässlich der Einführung der Knaben ins Männerhaus abgehalten werden. Diese Knaben mussten einen Halsschmuck aus der *Melo*-Schale tragen. Viertens wurden *Melo*-Schalen

> für Kompensationszahlungen für getötete Feinde eingesetzt. Und fünftens um das Wohlergehen der Gemeinschaft zu sichern. [...] Für die Gesundheit der Menschen und der Schweine, die Fruchtbarkeit der Erde und der Gartenfrüchte. Für die Yali hatte die *Melo*-Schale eine herausragende Stellung. Ihr wurde diese große Wertschätzung zuteil, weil sie für so viele Zwecke eingesetzt werden konnte. [...] Die Dinge aus dem sozialen und kulturellen Leben der Yali wurden von der Frau erschaffen. Sowie die Frau das Kind, das sie geboren hat, dem Mann übergibt, so übergibt sie die *Melo*-Schale dem Mann, nachdem sie diese erschaffen hat. [...] Heilin ließ ihr Menstruationsblut auf ein Blatt tropfen. Dann nahm sie ein Stück Schweinefett in einem bestimmten Format und mischte es mit dem Blut. Danach hatte es die Form einer *Melo*-Schale. [...] Die *Melo* ist das Produkt dieser Frau, wie die Frau nach der Geburt dem Mann das Kind übergibt, [...], so übergibt sie dem Mann die *Melo*, weil die *Melo* für die Rituale wichtig ist. [...] Deshalb hat die *Melo* mehr Wert als andere Gegenstände“ (Arkilaus Iohame 23.08.2005).

Auffallend ist, dass eine Frau, Heilin, als Schöpferin der *Melo*-Schale auftritt. Die Frau wird zwar bei den Yali immer wieder als wichtige Figur bei der Erschaffung der Menschen genannt, aber es waren Männer, denen die Erschaffung sakraler Gegenstände zugeschrieben wurde (Zöllner 1977: 71; 74). Dies stellt eine bemerkenswerte „weibliche“ Wendung innerhalb meiner Forschung zur *Melo*-Schneckenschale dar, die sich sonst durch und durch „männlich“ determiniert präsentierte.

Vorstellungen über die Herkunft und die Umstände der Entstehung der *Melo*-Schalen konnten sehr unterschiedlich ausfallen und unterliegen der Dynamik der Weiterentwicklung. Immer wieder werden in alte Mythen auch moderne Elemente hineinverpflanzt (pers. com. Siegfried Zöllner am 10.11.2004).

So verweisen jene Mythen über die Erschaffung der *Melo*, die Siegfried Zöllner aufgezeichnet hat, auf verschiedene Vorstellungen. Die Entstehung der *Melo*-Schalen vollzog sich durch eine mythische Schlange stellt eine Version dar, dass die *Melo*-Schale aus einer bestimmten Taro-Knolle geschnitzt worden war, eine andere. Vorstellungen, denen auch ich mehrere Male begegnet bin, allerdings nicht in Angguruk, sondern im südlichen Yalimo. In Angguruk wurde mir auf meine Fragen nach der Herkunft der *Melo*-Schneckenschale erzählt, die Ahnen hätten die *Melo*-Schalen an bestimmten Orten gefunden, manche Arten unter Steinen, manche andere in einem Teich. Gefunden werden konnten die Schalen nur weil sie durch ihren Glanz die Aufmerksamkeit auf sich zogen. Die Schalen durften aber nicht einfach mitgenommen werden, sie mussten mit Schweinefett bezahlt werden. Diese mythischen Fundorte der *Melo*-Schalen lagen im Osten (Interview vom 21.08.2005 mit Pileko Iohame und Sewena Kawak in Tulpa, Interview vom 23.08.2005 mit Arkilaus Iohame in Angguruk und Interview vom 25.08.2005 in Tengeli).

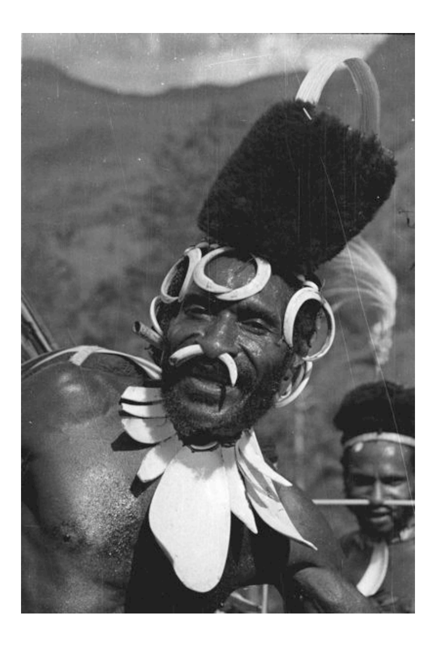
Die Yali haben viele sakrale Orte, die mit der urzeitlichen Figur Yeli in Verbindung gebracht werden. Yeli war ein Baum, der gefällt werden musste[4]. Als es den Menschen gelang den Baum zu fällen, verteilte sich durch den Sturz Yelis sein Baumsaft. Daraus entstanden verschiedene Gewässer im Yalimo. Yeli verwandelte sich daraufhin in ein Schwein und wurde von den Menschen gejagt. Er durchzog dabei das Yalimo von Ost nach West, dadurch entstanden viele sakrale Orte (Zöllner 1977: 58-60). Es sind die besonderen Gegenstände, wie die *Melo*-Schalen, die nach speziellen Orten und Erklärungen verlangen. Bei gewissen Gegenständen, dazu gehören die *Melo*-Schalen, ist nicht immer eindeutig zu klären, woher sie stammen und unter welchen Umständen sie ins Gebiet der Yali gelangt sind. Diese besonderen Gegenstände werden deshalb von den Yali oft als sakral eingestuft, weil sie in ihrer Auffassung nur von den Geistern kommen konnten (pers. com. Siegfried Zöllner am 10.11.2004). Daher ist der Umgang mit den Schalen reglementiert. In einem sakralen Männerhaus in dem „glänzende Gegenstände" aufbewahrt wurden, durfte kein Wasser getrunken und keine Blätter verbrannt werden, dies hätte den Glanz der Gegenstände und damit ihre Wirkkraft zum Erlöschen gebracht (Zöllner 1977: 308). Das Schneiden der *Melo*-Schalen verlangte nach einem Spezialisten. In Abgeschiedenheit, er durfte niemanden sehen, schnitt er die *Melo* mit der Hilfe von Schweinefett, einem schwarzen Stein und verschiedener Zaubersprüche. Das Schneiden der Schale war ein langer Prozess bei dem er verschiedene Tabus beachten musste, wie dass es demjenigen, der sie bearbeitete, verboten war, die Süßkartoffeln vor dem Essen zu waschen (Interview vom 25.08.2005 in Tengeli).

Es ist insbesondere der Glanz der *Melo*-Schalen, der sie zu einem ganz besonderen Gegenstand macht. Dies gilt im sakralen wie auch im ästhetischen Bereich, denn auch Schmuck aus der *Melo*-Schale hat eine weit reichende Bedeutung. Das Schmücken ist eingebunden in ein Gesamtkonzept des schönen Körpers, das neben Schmuck in verschiedensten Formen auch Bekleidung, sowie als kosmetische Maßnahme das Einreiben mit Schweinefett und das Bemalen mit Farben einschließt. „Strahlende Schönheit war das sichtbare Zeichen für das Wohlwollen der Ahnen, welches das Wohlergehen der Gemeinschaft sicherte" (Triesch 2003: 17).

Im ästhetischen Bereich wurde die *Melo*-Schale in stets ähnlicher Weise als Halsschmuck verwendet. Ein großes Stück *Melo*, in der Mitte der Kette inszeniert, zog die Blicke auf sich, meist flankiert von kleineren Stückchen links und rechts oder in Kombination mit anderen Schneckenschalen, wie Kauri- oder *Nassa*-Schalen. Dabei wurde beim Mittelstück das weiße Innere der *Melo*-Schale präsentiert. Dieser Halsschmuck wurde *meli* genannt. Da es früher nur sehr wenige *Melo*-Schalen im Yalimo gab, besaßen nur einige Männer einen solchen Schmuck. „Kolubag, ein Big Man von Angguruk, war dafür bekannt, dass er auch bei den

[4] In einigen Mythen-Versionen wird das Fällen Yelis als Grund für das Ende des urzeitlichen Erdbebens genannt.

schwersten und dreckigsten Arbeit einen *Melo*-Halsschmuck anlegte“ (Triesch 2003: 34). Dieses bewusste in Szene setzen des *meli*-Schmucks zielte darauf ab, Kolubags Prestige zu demonstrieren. Denn eigentlich trug man den *meli*-Halsschmuck vor allem zu speziellen Anlässen. Da konnte es auch vorkommen, dass sich Frauen mit einer *meli* schmückten, eine Ausnahme, denn eigentlich blieb der Schmuck Männern vorbehalten.



„Koluwak [Kolubag B.V.], der Häuptling im Festschmuck. Die Eberzähne sind ein Zeichen seiner Häuptlingswürde, die Halsmuschel ist ein besonders wertvoller Schmuck, der im Jalimogebiet immer noch ein Schwein wert ist“ (Vereinte Ev. Mission VEM, Wuppertal: Siegfried Zöllner)

In welchem Maße sich Schönheit und Wohlwollen der Geister gegenseitig bedingen, zeigt folgendes Beispiel:

> „Herr Zöllner erzählte von einem im Jahr 1968 beobachteten Friedensschlussritual zwischen Angguruk und Piliyam, bei dem Zweifel aufkamen. Die Männer von Angguruk und ihre Feinde tanzten zuerst alleine und dann zusammen. Danach herrschte in Angguruk das Gefühl, dass die Bewohner von Piliyam viel ‚schöner‘ gewesen waren. Die Bewohner von Angguruk waren deprimiert und fragten sich, ob sie weniger ‚schön‘ waren, weil sie sich schon für das Christentum interessierten und ihre ehemaligen Feinde noch zu ihren Ahnen hielten. Beim Tanz kann man nur einen guten Auftritt haben, wenn die Ahnen hinter einem stehen. Die ‚Schönheit‘ einer Gruppe bei einem Tanzfest ergibt sich bei den Yali aus einer Tanzausstattung (Kleidung, Schmuckstücke, Frisur, Körperbemalung und deren Zusammenstellung) sowie dem kräftigen, gesunden Körperbau und der Anzahl der Tänzer“ (Triesch 2003: 17).

Eine vergleichbare Wirkung hatte der *meli*-Schmuck früher im Krieg. Der *meli*-Schmuck, eingebunden in einem schmückenden Gesamtensemble, machte den Krieger nicht nur schön, sondern gewährte ihm auch Schutz. Trug der Krieger einen *meli*-Halsschmuck konnten ihm die Pfeile des Gegners nichts anhaben (Interview vom 28.08.2005 mit Herman Soneak aus Ilintam).



„Tanzende Yali-Versammlung in Angguruk“ (Vereinte Ev. Mission VEM, Wuppertal: Georg Kreis)

Diese Vereinigung von Wirkkraft, Schönheit und Verbindung mit den Ahnen führt dazu, dass die *Melo* im Rahmen von Riten in Sprüchen genannt wurde[5] oder ein *meli*-Schmuck übergeben wurde. Bei den vielteiligen Einführungsriten der Knaben ins Männerhaus beispielsweise erhielt der Knabe vom Mutterbruder eine *meli* überreicht (siehe auch Zöllner 1977: 111). Und nach dem Tod seines Besitzers ging der *meli*-Schmuck an dessen Sohn über (Interview vom 21.08.2005 mit Pileko Iohame und Sewena Kawak in Tulpa, Interview vom 23.08.2005 mit Arkilaus Iohame in Angguruk und Interview vom 25.08.2005 in Tengeli).

Die große Wertschätzung, welche die Yali der *Melo*-Schale entgegen brachten, entging den Missionaren nicht. Als es darum ging, die Missionsstation Angguruk aufzubauen, wurden die Yali für ihre Dienste erst in Kauri-Schneckenschalen entlohnt. Dies war die in Papua allgemein übliche Bezahlweise vor der Einführung der Geldwirtschaft. Die Kauris waren allerdings bei den Yali nicht besonders beliebt. Siegfried Zöllner veranlasste deshalb Gemeinden an der Nordküste *Melo*-Schalen, die dort häufig vorkamen, für die Missionsst tion Angguruk zu sammeln. Diese am Strand gesammelten Schalen wurden dann mit dem Missionsflugzeug nach Angguruk gebracht und etablierten sich, bis zur Einführung der indonesi-

[5] Beispielsweise im Ritual „Niederlegen des Schweineursprungs“, wo neben den Ursprungsorten der Schweine, Handelswaren wie der *meli*-Schmuck aufgezählt werden, damit diese Dinge zu den Yali gelangen (Zöllner 1977: 182-194, insbesondere der Spruch *79 im Yali-Original).

schen Rupie, neben Beilen aus Eisen zum gängigen Zahlungsmittel. Von 1963 bis ca. 1970 wurden derart zwischen 100–200 ganze *Melo*-Schalen aus Biak und der Geelvink-Bay nach Angguruk gebracht. Der „Kurs" der *Melo*-Schalen erlitt dadurch einen Wertverlust (Triesch 2003: 35-36).

Niemals wurde daran gedacht, diese importierten *Melo*-Schalen für sakrale Zwecke zu nutzen. Die Yali wurden darüber aufgeklärt, dass die importierten Schalen aus dem Meer kamen und ihnen war klar, dass sie sich somit von den althergebrachten sakralen Schalen unterschieden (Interview vom 23.08.2005 mit Arkilaus Iohame in Angguruk und Interview vom 28.08.2005 mit Herman Soneak aus Ilintam). Durch die Schalen wurden allerdings die Handelsbeziehungen mit den westlichen Nachbarn, die ohnehin schon durch die missionarischen Bemühungen um Frieden belebt worden waren, zusätzlich intensiviert. Dabei wurden vor allem Schweine von den Dani und Lani gegen die *Melo*-Schalen der Yali getauscht. Die *Melo*-Schale entsprach dem Gegenwert eines ausgewachsenen Schweins. Und ein Schwein wird heute mit der Entsprechung von 5.000.000 indonesischen Rupien (IDR) beziffert, was im Jahr 2005 der Summe von ca. 500 Euro entsprach, ein für Papua ganz erheblicher Betrag (Interview vom 22.08.2005 mit Tolum Ilintamun in Angguruk).

Die *Melo*-Schneckenschale war in umfassender Weise in das religiöse und rituelle Leben der Yali eingebunden. Sie kann deshalb als ein Beispiel für die Wirkkraft von Gegenständen gelten, welche im Zuge der Konversion zum Christentum erlosch. Der Erhalt der wirkkräftigen Sakralgegenstände war mit einem Übertritt zum christlichen Glauben nicht zu vereinbaren. Zu dieser Überzeugung gelangten sowohl die Yali als auch die Missionare im Yalimo. Denn diese Entscheidung betrifft grundlegende religiöse Inhalte. Konzentriert man sich aber auf die *Melo*-Schale als konkreter Gegenstand, stellt sich die Frage inwiefern Materielles mit Geistigem ersetzt werden kann.

Gefährdungen

Mit einer Gruppe von Frauen sitze ich eine Woche nach meiner Ankunft in Angguruk vor dem Missionshaus. Einige Mädchen spielen ein Steinchen-Spiel, Mama Selina bekommt eine neue Frisur, eine Frau stillt ihr Kind, eine andere arbeitet an einer Netztasche. Für dies eine Mal bin ich unter Frauen. Es wird lebhaft erzählt und auch in dieser Runde dreht sich in meinem Beisein das Gespräch immer wieder um die Mission, die Missionare und ihre Familien. Die Zeiten werden erinnert, als die Missionare noch dauerhaft in Angguruk waren. Es wird aufgezählt wer wann zurückkehren wollte nach Angguruk. Auch Siegfried Zöllner, der häufig nach Papua reist, hätte diesen Sommer 2005 nach Angguruk kommen wollen. Aber er sei von der indonesischen Polizei daran gehindert worden. Mama Selina sagt, sie hätte gehört, dass er sogar verhaftet worden sei. Tatsächlich war das eine Geschichte, die in Angguruk kursierte. Die Geschichte von Siegfried Zöllners

Verhaftung sollte sich als unwahr herausstellen, verweist aber auf die in Angguruk kursierende Angst eines Endes der Beziehung mit der Mission.

Das enge Verhältnis zwischen den Yali von Angguruk und deutschen Missionaren, welches seit der Ankunft der Missionare Zöllner und Vriend im Jahre 1961 bestand, wurde ab 1984 gelockert. Denn nach 1984 war kein Deutscher mehr dauerhaft vor Ort in Angguruk stationiert gewesen. Zwar war die Station in Apahapsili noch eine ganze Weile mit einem deutschen Missionar besetzt, bis heute gibt es deutsche Missionare in Sentani an der Nordküste Papuas, die Angguruk immer mal wieder einen Besuch abstatten, ebenso wie die bereits nach Deutschland zurückgekehrten Missionare, die immer wieder zu Besuchen nach Angguruk zurückkehrten, aber trotz alledem blieb bei den Leuten von Angguruk ein tiefes Gefühl des Verlassen-Worden-seins zurück.

Der Abbruch dieser Kontinuität ab 1984 ist einerseits darauf zurückzuführen, dass es stets in der Absicht der Vereinten Evangelischen Mission lag, nach und nach die missionsinternen Posten an einheimische Mitarbeiter zu übergeben. Andererseits ist es eine Tatsache, dass die Visa-Politik des indonesischen Staates es für ausländisches Kirchenpersonal immer schwieriger machte, eine Arbeitsbewilligung zu erhalten. Dies hat mit dem Kontrollanspruch der indonesischen Regierung über Papua zu tun, denn viele der Missionare sind in Menschenrechtsorganisationen aktiv und tragen Verletzungen dieser Rechte nach außen. Diese restriktive Haltung des indonesischen Staates gegenüber deutschen Missionaren blieb natürlich auch den Leuten in Angguruk nicht verborgen, vielleicht eine Erklärung für das Gerücht um Siegfried Zöllners Verhaftung.

Was bleibt ist das Gefühl: „Wir werden alleine gelassen." Und damit verbunden sind Erlöser-Fantasien um die Rückkehr der deutschen Missionare und ihrer Familien: „[...] da kam immer wieder der Gedanke auf, wenn wieder ein Deutscher käme, wäre es wieder wie früher" (pers. com. Siegfried Zöllner, 26.02.2008).

In den Gesprächen, die ich über die *Melo*-Schale geführt hatte, wurde immer wieder diese Verquickung von Mission und traditioneller Yali-Kultur, zwischen der aktuellen politischen Lage und der ungewöhnlichen Wetterlage sowie den Erbeben angesprochen. In einer Situation multipler Gefährdungen kam in den Gesprächen mit der Erinnerung an die *Melo*-Schale auch das Vermissen ihrer Wirkkraft auf. Diese Dimension der fehlenden Wirkkraft ist mehr als eine nostalgische Verklärung, es ist ein gedanklicher Rückgriff auf einstige Strategien der Krisenbewältigung, welche durch die Zerstörung der sakralen Netze unmöglich geworden ist.

Mitte Dezember 2005, knapp vier Monate nach meinem Aufenthalt in Angguruk – ich stehe kurz vor dem Antritt meiner Heimreise und halte mich in Jakarta auf – ist Papua plötzlich ein aktuelles Thema der national-indonesischen Tagesnachrichten. Es wird von einer Hungersnot im Hochland berichtet. Der anhaltende Regen hatte die Süßkartoffeln tatsächlich verfaulen lassen. Live-Schaltungen in entlegene Bergdörfer zeigen wie das indonesische Militär Reis und Supermie –

Instant-Nudeln – an die Bevölkerung verteilt. Dann plötzlich eine Schaltung nach Angguruk. Der in Angguruk ansässige javanische Arzt, den ich während meines Aufenthaltes natürlich auch kennen gelernt hatte, berichtet via Satellitentelefon von den Zuständen im Yalimo. Die Lage in Angguruk sei ernst, sagt er, aber nicht besorgniserregend, es sei soweit alles unter Kontrolle. Diese Aussage des Arztes will sich nicht so recht in die Reihe der dramatischen Meldungen einfügen, welche die Hochlandleute als hungernd und in Not darstellen. Die tatsächlich bestehende Gefährdung einer Nahrungsknappheit ist den Yali nicht unbekannt und betrifft sie immer wieder. Die Instrumentalisierung dieser Hilfsbedürftigkeit erscheint aber als eine mindestens ebenso große Gefahr für die Yali. Sie werden dadurch zum Spielball zwischen den nationalistischen Interessen Jakartas und einer korrupten Lokalregierung, welche die Hilfsbedürftigkeit der Bevölkerung ausnutzt um an nationale Hilfsgelder heran zu kommen. Und durch fehlende Strategien der Bewältigung von Krisen geraten die Yali leicht in eine Opferrolle.

„... wie wenn man heute viel Geld hat.“ Zur Konstruktion von Wert am Beispiel der *Melo*-Schneckenschale

Mein Guide und Übersetzer Philippus, mit dem ich auf den Spuren der *Melo*-Scheckenschale im Hochland Papuas unterwegs bin, versucht mir händeringend zu vermitteln, wie wertvoll die Schale der Meeresschnecke *Melo* hier im Hochland, weit entfernt von der Küste einst war. Er sucht nach einem passenden Vergleich und meint schlussendlich: ... *seperti hari ini kalau punya uang banyak!* ... wie wenn man heute viel Geld hat! Geld steht für ihn für den umfassenden Wert, den die Schale für die Väter und Großväter seiner Generation hatte.

Der Geld-Vergleich verweist in erster Linie auf das ökonomische Potential der *Melo*-Schneckenschale. Man konnte den Besitzer einer *Melo*-Schale in vorkolonialer Zeit durchaus als reich bezeichnen. Denn er konnte die Schale im intertribalen Handel einsetzen, den Brautpreis damit bezahlen oder Kompensationszahlungen tätigen. Die *Melo*-Schneckenschale war aber auch ein Ding, das über eine bestimmte Wirkkraft verfügen konnte. Sie beschützte ihren Besitzer vor Ungemach und verlieh ihm Gesundheit, Erfolg, Kraft und wies als Statusabzeichen auf seine herausragende Stellung innerhalb der Gemeinschaft hin.

Es war wohl dieser umfassende Wert der *Melo*, welchen mir Philippus mit dem Geld-Vergleich vermitteln wollte. Denn Geld ermöglicht einem Mann heute, sich

am ökonomischen Austausch von Waren zu beteiligen; mit Geld kann ein Mann heute so begehrte Dinge wie Schuhe, Kleider oder ein Motorrad kaufen, die seinen Status unterstreichen. Der Vergleich kann aber auch so ausgelegt werden, dass es heute mit Geld möglich ist, einen gewissen Schutz oder eine gewisse Kraft in Form von medizinischer Versorgung zu gewährleisten. Durch Geld wird ein Mann heute angesehen, einflussreich und erfolgreich.

„Primitives Geld"

Der von Philippus angestellte Vergleich zwischen der *Melo*-Schneckenschale und Geld hat in der Ethnologie eine lange Tradition. Beschäftigt man sich nämlich eingehender mit Schnecken- und Muschelschalen, so fällt auf, dass bereits Ende des 19. Jahrhunderts die monetäre Bedeutung von Schnecken und Muscheln ein populäres Thema war. Auch ich wurde, als ich damit anfing mich mit der Schale der großen Meeresschnecke zu beschäftigen, immer wieder in den Bereich der Ökonomie verwiesen. Dementsprechend waren es ökonomische Aspekte, die anfänglich für mich im Mittelpunkt standen.

Denn noch bevor es in der Ethnologie in den 1960er Jahren auf der Grundlage der substantivistisch-formalistischen Debatte zu einer Auseinandersetzung mit wirtschaftstheoretischen Themen wie „Geld" oder „Wert" kam, war man bereits Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts außerordentlich fasziniert von außereuropäischen Geldformen. Schnecken- und Muschelschalen hatten in der Betrachtung von „primitivem Geld" einen ganz besonderen Stellenwert, galten sie doch als typische Form von Geld in traditionellen Gesellschaften (Finsch 1914, Schmeltz 1894, Schneider 1905). Solche Untersuchungen zu „primitivem Geld" erfassten in der Regel die unterschiedlichen Geldformen gesondert nach dem Material, was bei Schnecken- und Muschelschalen getreu der naturwissenschaftlichen Tradition die Bestimmung der Art beinhaltete. Das „Geld" wurde genau beschrieben, wie hier die Verwendung der *Melo*-Schneckenschale im Maprik-Gebiet:

> „Von den Schalen der großen Faltenschnecken (*Cymbium*) verwendet man mehr oder weniger große Ausschnitte als Brustscheiben in der Art von Kapkap aus Riesenmuscheln (*Tridacna*), wie sie z.B. von Manus, Neuirland, den Salomonen und von Sta. Cruz bekannt sind, in Maprik allerdings immer ohne Schildpattauflage. Kleine, meist rautenförmige Segmente findet man oft als Endstücke von Schmuckketten" (Bühler 1957: 232).

Das Gebiet, in welchem das jeweilige „Geld" im Umlauf war, wurde eingegrenzt. Auch der Herstellungsprozess des „Geldes" wurde bisweilen erläutert (Schneider 1905: 62-82), wie etwa das Schneiden von Ringen aus der Kreiselschnecke und das

anschließende Glattschleifen (Bühler 1957: 233). Im Vordergrund stand in erster Linie die Präsentation einer prachtvollen Palette exotischer „Geldformen“, eine Tradition, die sich zum Beispiel in zahlreichen Ausstellungen bis heute fortsetzt[1]. Um die Mitte des 20. Jahrhunderts wurde dann versucht, dieses „Primitive Geld“ theoretisch zu fassen (Einzig 1966, Quiggin 1949, Dalton 1965).

„Schmuck“ und „Geld“ wurden aber immer noch im gleichen Atemzug erwähnt, eine Abgrenzung der beiden Kategorien schien äußerst schwierig zu sein:

> „*Cymbium*. Auf Neuguinea war die im indopazifischen Gebiet lebende große Meeresschnecke *Cymbium melo* als Schmuck und Zahlungsmittel gleichermaßen begehrt. Hierzu wurde der Gehäuseteil abgebrochen und nur die große letzte Windung zu einer ovalen Scheibe zugeschliffen. Durchbohrungen an einer Seite dienten schließlich zum Durchziehen einer Bastschnur“ (Aumann 1973: 13).

> „The *Melo* shells [...] are rare and difficult to obtain and this adds to their value, whether regarded as breast ornaments or as a form of currency“ (Quiggin 1949: 175)

Was beide Kategorien vereint ist der Wert. Aber erst einmal überwog die Verwunderung über die Existenz von „primitiven Geldformen“ und so wurde vor allem der monetären Bedeutung von Schnecken- und Muschelschalen Aufmerksamkeit geschenkt.

„Primitive Kapitalisten“

Vergegenwärtigt man sich Erstkontaktsituationen zwischen Kolonialbeamten, Missionaren oder Wissenschaftlern mit einheimischen Gruppen in Papua, fällt der ökonomische Charakter dieser Begegnungen auf. Die Fremden waren darauf angewiesen, Nahrungsmittel von den Einheimischen einzutauschen. Auch das Anlegen von ethnografischen Sammlungen oder das Sammeln wissenschaftlicher Daten vollzog sich mehrheitlich durch Tausch. Die Fremden hatten Dinge wie Messer, Stoffe, Glasperlen in ihrem Gepäck, welche den Einheimischen zum Tausch angeboten wurden. Zum großen Erstaunen der Kolonialbeamten und Missionare schienen diese Dinge für die Einheimischen anfänglich nicht besonders von Interesse zu sein. Erst als Kauri-Schnecken, kleine Meeresschnecken,

[1] „Das Geld der Naturvölker“ Bankhaus Gebrüder Arnhold, Dresden-Berlin 1929; „Primitives Geld. Vormünzliches Zahlungsmittel“ Schausammlung des Naturwissenschaftlichen Museums Coburg; „Federgeld und Muschelketten – Traditionelle Zahlungsmittel aus Melanesien“ Das Fenster in der Kreissparkasse Köln,1992; „Vormünzliche Zahlungsmittel aus Afrika, Asien und Ozeanien“ Niederlausitzer Heidemuseum 2001

angeboten wurden, belebte sich der Austausch. Schon bald etablierte sich die Kauri-Schnecke, die schon vor der Ankunft der ersten Missionare oder Kolonialbeamten im Hochland Papuas bekannt und äußerst beliebt gewesen war, als allgemeine Währung.

Der Schweizer Ethnologe Paul Wirz, der als Mitglied der niederländischen „Central Neuguinea Expedition“ 1921-1922 im Swart-Tal unterwegs war, schilderte eine erste Begegnung mit Hochlandbewohnern, den ansässigen Lani, folgendermaßen:

> „Eine in den Pflanzungen arbeitende Papuafrau bildete die erste Begegnung der vorausgehenden Teilnehmer der ersten Expedition im Oktober 1920 mit diesen zuvor nie gesehenen Eingeborenen. Sie zeigte nicht die mindeste Verlegenheit und Scheu, und geleitete die Teilnehmer nach ihrer Siedlung, wo die Eingeborenen alsbald von allen Seiten zusammenströmten. Aber von Verlegenheit oder gar Furcht war keine Rede. Alsbald entwickelte sich vielmehr ein lebhaftes Treiben, ein Schreien und Gestikulieren womit die Männer den Wunsch, Tauschhandel mit den Fremden anzuknüpfen, kund gaben. Wir werden später noch sehen was für ein eingefleischter Handelsgeist diesen Bergbewohnern eigen ist, den man wohl zuletzt hier in Central-Neu-Guinea vermuten würde“ (Wirz 1924: 37).

Diese erste Begegnung war der Beginn eines „lebhaften wirtschaftlichen Treibens“, das bald Ausmaße annehmen sollte, die Paul Wirz und den anderen Expeditionsteilnehmern zu viel wurde. Denn schon früh morgens wurden sie durch die Aufforderungen der ansässigen Lani geweckt, doch Taro, Zuckerrohr oder Pfeile zu kaufen. Das setzte sich den ganzen Tag über fort und alle Argumente, wie: man hätte erst gestern ein Schwein erworben und erst einmal genug Fleisch, halfen nicht. Die Lani wollten mit den Expeditionsteilnehmern Tauschhandel betreiben. „Ihre Zudringlichkeit konnte einem manchmal fast zur Verzweiflung bringen“ (Wirz 1924: 40).

Obwohl Wirz schon von „Muschelgeld“ spricht, stellten Kauris für ihn anfänglich neben Messer, Stoff oder Glasperlen noch Tauschgegenstände dar und er stellte mit Erstaunen und einer großen Portion Frustration fest, dass man sich „all die schönen Dinge, wie Tabak, Eisenwaren, Spiegelchen und roter Kattun“ (Wirz 1931: 68) hätte sparen können, welche die Träger über enorme Strecken und unwegsames Gelände transportiert hatten. Es hätte völlig gereicht, Kauris von der Küste mitzubringen.

Diese Eindrücke waren so nachhaltig, dass er ein späteres Buch, in dem er seine Erlebnisse in Papua noch einmal aufleben lässt, „Im Lande des Schneckengeldes“ (1931) nennt. Darin geht er auf die monetäre Bedeutung der Kauri-Schneckenschale etwas genauer ein:

> „Es war uns ein eigentliches Erlebnis, als wir erkannten, dass hier im Herzen der Insel die Kauri die im Umlauf befindliche Münze sei. [...] Über sie allein, ihre Bedeutung, ihren Wert als Goldsurrogat könnte man ein Buch schreiben. Anfänglich begriffen wir nicht, womit dieses große Verlangen der Schwarzen nach diesen Tingalä [Kauri B.V.] zu begründen sei. Im Laufe der Zeit erst enthüllte sich das Rätsel, und wir begannen zu verstehen, dass es sich tatsächlich um Geld handelte. [...] Eine einzige Kauri besaß in ihren Augen unendlich größeren Wert wie Äxte und Messer“ (Wirz 1931: 69).

Spätere Studien in anderen Gebieten sollten Wirz’ verblüffte Entdeckung „primitiver Kapitalisten“ bestätigen. Johan Willem Schoorl (1976) hob in seiner Studie über die im südlichen Savannengebiet lebenden Muyu ebenfalls deren außerordentliches Interesse am Ökonomischen hervor. Die Muyu strebten nach möglichst großem Reichtum in Form von *ot*, Kauri-Schnecken. Die Muyu waren in ein weit verzweigtes Netz von Handelspartnerschaften eingebunden, sie waren äußerst mobil und legten, um Handel treiben zu können, weite Distanzen zurück (Schoorl 1976: 18-19). So ist, gemäß Schoorl (1976: 7) das Gewinnstreben ein charakteristischer Zug der Muyu.

Der ausführlichste Beitrag zu diesem Thema stammt von Leopold Pospisil über die Kapauku bzw. Me[2] im westlichen Hochland Papuas (Kapauku Papuan Economy, 1963). Er schildert die Me als „primitive Kapitalisten“ mit einem ausgeprägten Interesse am Kalkulieren, am Optimieren von Werten und einem erstaunlichen Verständnis wirtschaftlicher Abläufe. Auch bei den Me war es die Kauri, die als Geld fungierte.

> „For this money one can buy not only food, domesticated animals, growing crops, land and artifacts, but one can also use it as payment for labor in the gardens, for various services (such as surgery, magical curing, breeding of pigs), for the lease of land, and for damages and fines that originate from criminal as well as contractual delicts. Only money enables a man to get married, to gain prestige and become an influential individual, to conclude best-friendship unions with respected individuals, and to achieve the highest status of the political leadership and legal authority“ (Pospisil 1978: 18).

Die monetäre Bedeutung der Kauri, *mege* genannt, war im Leben der Me zentral. Das konnte so weit gehen, dass ein Vater glücklich war, wenn er für die verweiger-

[2] „The name Kapauku has been given to the people by their southern neighbors who inhabit the southwestern coastal territory, which includes the Mimika, Oeta and Kokenau regions. While the Moni Papuans who live northeast of the Kapauku call them Ekari, the Kapauku refer to themselves as Me, which means ‚the people‘“ (Pospisil 1978: 2).
Auch mir gegenüber haben sich die Leute als Me vorgestellt (in zwei verschiedenen Schreibweisen „Me“ und „Mee“), weshalb ich diese Eigenbezeichnung bevorzuge.

te Begleichung einer Schuld von seinem elfjährigen Sohn geschlagen wurde, weil er so wusste, dass aus seinem Sohn einmal ein erfolgreicher Geschäftsmann würde (Pospisil 1978: vi). Oder dass selbst die Größe eines Schweins im Gegenwert von Geld ausgedrückt wurde: „If a Kapauku is asked how large was his pig when it was slaughtered, he answers by stating how much money he obtained from the sale of its meat“ (Pospisil 1963: 301). Die Kauris wurden aufgrund bestimmter äußerer Kennzeichen, wie Form, Farbe oder Größe, in unterschiedliche Nennwerte unterteilt. Außerdem konnte die Herkunft der Kauri einen Einfluss auf ihren Wert haben. Die Me unterschieden Kauris, die schon immer im Umlauf waren, und solche, die durch Missionare und Kolonialbeamte in ihr monetäres System eingeschleust wurden[3]. Diese importierten Kauris waren für die Me weniger wert und wurden im intertribalen Handel abgeführt. Die Menge althergebrachter Kauri war relativ stabil. Die durch Exkursionen an die Küste von den Kamoro eingetauschten Kauris wogen in etwa jene auf, die durch den Gebrauch kaputt gegangen waren. Ihre umfassende monetäre Bedeutung verlor die Kauri nach und nach im Zuge der Einführung der indonesischen Rupie. Heute werden die Kauris nur noch für spezielle Zwecke, wie zum Bezahlen des Brautpreises, verwendet.

Geblieben ist eine Affinität zum Geld und zum Ökonomischen. Während meines Aufenthaltes in Enarotali (06.-19.10.2005) fand ich zahlreiche Belege dafür. Mama Peggy war so ein Beispiel. Mama Peggy kümmerte sich um das Missionshaus, in dem ich wohnen konnte. Zusammen mit ihren weiblichen Verwandten verkaufte sie auf dem Markt Fleisch. Eines Tages, als ich sie an ihrem Stand besuchen wollte, war sie nicht da. Es hieß, sie sei am Flughafen und würde eine Lieferung Fleisch nach Nabire an der Nordküste schicken. Mama Peggy hatte nämlich noch ein anderes Geschäft am Laufen. Eine andere Verwandte von ihr war wegen einer medizinischen Behandlung längere Zeit in Nabire, einer boomenden Stadt an der Nordküste. Den Aufenthalt in Nabire nutzte die Verwandte um das Fleisch, das sie von Mama Peggy geschickt bekam, zu verkaufen. Die Nachfrage nach Schweinefleisch sei in Nabire groß, versicherte mir Mama Peggy.

---

[3] „Into this world of shell, strangers intruded in the 20th century, introducing cowrie-shells in a quantity beyond control. How many have been imported can no longer be established. A few authors give partial data […], as follows:
1. Birdhunters (after 1910?) in the North Eastern Highlands, unknown qunatities.
2. Expedition, 1920/21-Swart Valley, 6.000 shells.
3. Expedition, 1926-Upper Rouffaer, 5.000 shells.
4. Expedition, 1939-West-central Highlands, 10.000.
5. Archbold-expedition, 1938/39-unknown quantities.
6. Bijlmer, 1936-Mappia and Tapiro, 1.200.
7. Government (Dutch) in the Wissel Lakes area after 1938, and during the war the Japanese; Missions-many boxes.
8. Government (Dutch); Missions-in the Baliem Valley after 1956; a few hundred kilos” (Dubbeldam 1964: 299).

Wenn ich mit Mama Peggy einkaufen ging, kaufte sie konsequent nur auf dem einheimischen Markt ein. Die Frauen boten vor allem Süßkartoffeln an, ein wenig Gemüse, noch weniger Früchte, sowie bisweilen Krabben und kleine Fische aus dem Paniai-See. Daneben gab es die Buden der Indonesier. Die aus den verschiedensten anderen Provinzen Indonesiens Zugezogenen verkauften Reis, *Corned-Beef,* Süßigkeiten, Kekse. Ein einziges Mal kaufte Mama Peggy bei so einem Händler Reis ein, ansonsten boykottierte sie diese Händler. Durch ihr ökonomisches Verhalten unterstützte sie die einheimische Wirtschaft und ließ die zugezogenen Händler links liegen. Als ich mir einmal in einer schwachen Minute eine Packung Süßigkeiten bei einem indonesischen Händler kaufte, rügte Mama Peggy mich umgehend dafür. Diesem Verhalten liegt ein umfassendes Verständnis ökonomischer Abläufe sowie vom Funktionieren des Marktes zu Grunde, das wohl in diesem Maße einzigartig ist in Papua. Denn meist erliegt die einheimische Bevölkerung den Versuchungen dieser importierten Waren, die Mechanismen des Marktes werden kaum durchblickt, ebenso wenig gilt sonst Konsum-Boykott als adäquates Instrument, um den diskriminierenden Zuständen zu begegnen.

Vom „primitiven Geld“ zu Wert

Obwohl in der Literatur auch die *Melo*-Schale als Geldform Erwähnung findet, beschränkten sich die eben angestellten Ausführungen auf die Kauri-Schnecke, die scheinbar typische Form von „primitivem Geld“. Kann aber von der *Melo*-Schale als eine Form von Geld gesprochen werden? Vielleicht, denn die Definitionen von „primitivem Geld“ sind relativ flexibel angelegt und „primitives Geld“ muss nicht zwingend alle Funktionen von herkömmlichem Geld haben (z.B. Dalton 1965: 44). Dennoch wäre es schwierig, durch die Verwendung des Geld-Begriffes den umfassenden Wert der *Melo*-Schale für die Menschen im Hochland Papuas auszudrücken. Doch auch bei der *Melo* ist ganz klar eine ökonomische Komponente erkennbar. Die *Melo*-Schale stellte nämlich für die Me ein Spekulationsobjekt dar. Es war scheinbar so, dass Angebot und Nachfrage bei der *Melo*-Schale sehr stark variieren konnten. Die Me deckten sich mit Schalen ein, wenn das Angebot groß und die Preise deshalb niedrig waren. Sie bewahrten die Schalen an geheimen Orten auf und verkauften sie wenn die Nachfrage stieg „for a profit as high as 200 percent“ (Pospisil 1963: 24).

Dieses ökonomische Potential der *Melo*-Schale für die Me war aber nur ein Aspekt ihres umfassenden Wertes. Denn die *Melo*-Schalen, *pakoba,* wurden von den Me in sakrale und profane Schalen klassifiziert. *Daa pakoba* hießen die sakralen, wirkkräftigen Schalen, die seit Menschengedenken bei den Me sind. Diese sakralen *Melo*-Schalen durften nicht geschnitten werden und wurden an speziellen Orten, wie im Männerhaus, in Höhlen, in nicht mehr kultivierten Gärten aufbewahrt. Der Umgang mit diesen Schalen war reglementiert, sie durften niemals den Boden berühren, sie durften nicht verkauft oder gekauft werden. Weil diese Scha-

len eine besondere Wirkkraft hatten, wurden sie auch *eniya ma pakoba* genannt, „die *Melo* mit dem Geist“. Die *piyo pakoba* hingegen, die profane *Melo*-Schale, durfte geschnitten werden, sie durfte auf dem Boden liegen, gekauft und verkauft werden. Diese Schalen wurden an der Südküste eingetauscht. Die Me verband eine lange Handelsbeziehung mit den Kamoro an der Südküste. Aus dem Hochland brachten kleinere Gruppen von Männern Waren wie Süßkartoffeln, Taro oder Tabak mit und tauschten diese gegen *Melo*- und Kauri-Schalen ein. Diese Exkursionen waren, bedingt durch anhaltende Kriege zwischen verfeindeten Gruppen, nicht ungefährlich und mussten umsichtig angegangen werden. Die *Melo*-Schalen hatten bei den Me unterschiedliche Funktionen. Sie wurden als traditionelle Zahlungsmittel verwendet. Ebenso diente sie einst als Brautpreis. Der Brautpreis, der von der Familie des Bräutigams an die Familie der Braut bezahlt wurde, musste von dieser mit größter Sorgfalt aufbewahrt werden. Denn die *Melo*-Schale durfte unter keinen Umständen kaputt gehen, ebenso wenig durfte sie verkauft werden, sonst konnte Unfruchtbarkeit, Krankheit oder Tod die junge Familie treffen. Weiter wurde die *Melo*-Schale von den Me in Ritualen benutzt. Im „Vertreibungsritual“ dient sie der Vertreibung von Hunger, Krankheit oder Tod. Sie ist auch ein wichtiges Zeichen des Ansehens. Familien, welche die *Melo*-Schalen mit Sorgfalt verwahrten, prosperierten und waren fruchtbar. Durch die große Nachkommenschaft wurde die Deszendenz gesichert. Auch in diese Kategorie gehört die *Melo*-Schale in der Form der Halskette *kikitawe*. Die besagte Halskette setzt sich aus zahlreichen viereckig zugeschnittenen *Melo*-Stücken, *woti*, zusammen, die auf einem geflochtenen Band aufgereiht sind. Das Band konnte zusätzlich mit kleinen *Nassa*-Schalen verziert sein oder mit blauen Perlen, die Hauptattraktion waren aber die viereckigen *Melo*-Stücke. Das Schneiden dieser viereckigen Stücke wurde von einem Spezialisten mit einem Feuerstein ausgeführt. Wer einen solchen Halsschmuck tragen durfte, war klar geregelt. Nur wenn die Vorfahren bereits *kikitawe* getragen hatten, durfte man selber nach siebenmaligem Träumen selber eine *kikitawe* tragen. Nur Männer, die viele Kauris, viele Schweine, große Gärten besaßen und eine große Nachkommenschaft hatten, trugen eine *kikitawe* als Symbol des Erfolges (Interview vom 15.10.2005 mit Raymond You aus Epouto).

Wie lässt sich dieser umfassende Wert der *Melo*-Schale fassen? Wie kann man dem ökonomischen Potential dieser Schneckenschale gerecht werden ohne ihre anderen Werte zu vernachlässigen? Wie überwindet man die historische Stufe von der Betrachtung „primitiver Geldformen“ zu einem umfassenden Verständnis von Wert? Wie lässt sich das Dilemma bewältigen, den tatsächlich vorhandenen ökonomischen Aspekten gerecht zu werden, ohne die anderen Aspekte wie Wirkkraft, Ästhetik, Status oder Schutz außer Acht zu lassen?

Die Krux mit dem Wert

Der schottische Philosoph und Volkswirtschaftler Adam Smith (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776), ein Begründer der klassischen Ökonomie, näherte sich dem Thema an, indem er Wert in Gebrauchswert und Tauschwert aufspaltete. Im berühmten Wertparadoxon zeigte er, dass der Gebrauchswert von Wasser hoch ist, währenddem der Gebrauchswert von Diamanten gering ist. Beim Tauschwert verhält es sich genau umgekehrt, der Tauschwert von Wasser ist gering, jener von Diamanten hoch. Das Paradoxon spielt auf den auftretenden Unterschied zwischen dem subjektiven Nutzen und dem Preis einer Ware an. Denn der Tauschwert einer Ware kann in Geld ausgedrückt werden. Schon von Adam Smith, später auch von David Ricardo (On the Principles of Political Economy and Taxation, 1817) und dann vor allem von Karl Marx (Das Kapital; Kritik der politischen Ökonomie, 1872) wurde versucht, den Wert anhand objektiv messbarer Kriterien festzumachen. Die Wert schöpfende Arbeit diente dabei in der Arbeitswerttheorie als Maß zur Bestimmung des Wertes einer Ware.

Mit der neoklassischen Ökonomie, die ab den 1970er Jahren aktuell wurde, veränderte sich der Blickwinkel der Betrachtung, von gesamtgesellschaftlichen Konzepten der Produktion und Distribution zur Allokation knapper Ressourcen auf unbegrenzte menschliche Bedürfnisse. Wichtig wurden hier die individuellen Präferenzen der Konsumption. Der Wert erscheint als Marktpreis an der Schnittstelle zwischen Angebot und Nachfrage.

Innerhalb der Wirtschaftsethnologie konzentriert sich deshalb die an die klassische Ökonomie angelehnte substantivistische oder neo-marxistische Schule auf den Wert von Waren innerhalb des Produktions-, Distributions- oder Tauschprozesses. Die an der Neo-Klassik angelehnten Formalisten hingegen beschäftigen sich mit dem subjektiven Nutzen. Zwischen diesen beiden Hauptrichtungen gibt es zahlreiche Ansätze, die unterschiedliche Aspekte ins Zentrum der Betrachtung stellen, wie den Austausch von Gaben (Mauss 1950), den Warentausch (Appadurai 1986), die Kontrastierung der beiden Kategorien (Gregory 1982, 1997), den Tauschhandel (Humphrey & Hugh-Jones 1992) oder doch wieder Geld (Parry & Bloch 1989; Akin & Robbins 1999). Allen ethnologischen Ansätzen ist der Versuch gemeinsam, soziale und kulturelle Aspekte in diesen ökonomischen Abläufen zu berücksichtigen.

Der viel zitierte Aufsatz von Arjun Appadurai „Commodities and the Politics of Value“ (1986) ist ein Ansatz, der sowohl dem ökonomischen Potential eines Dinges gerecht zu werden scheint wie auch seinem sozialen und kulturellen Potential. Dieser Aufsatz Appadurais, der dem Sammelband „The Social Life of Things“ als Einleitung dient, soll hier als Raster der Betrachtung herangezogen werden.

Appadurai geht von der Grundannahme aus, dass ökonomischer Austausch Wert erzeugt und dieser Wert wird von den Waren, die ausgetauscht werden, ver-

körpert. Deshalb, so seine Folgerung, soll man sich auf die Dinge selbst konzentrieren statt auf die verschiedenen Formen und Funktionen des Austauschs. Denn das, was Tausch und Wert verbindet, ist nach Appadurai Politik (1986: 3). Appadurai verwendet den Begriff der Ware, eigentlich eine Bezeichnung, die im Zusammenhang mit der kapitalistischen Produktion gesehen wird, denn eine Ware ist etwas, was zum Verkauf auf dem Markt produziert wurde. Im Sinne Appadurais aber ist eine Ware ein Ding mit ökonomischen Wert und einem sozialen Potential, je nach Perspektive der Betrachtung. Warum also dieser Begriff? Durch die Definition eines Dings als Ware, lässt es sich besser durch verschiedene Abläufe verfolgen. Ein Ding kann sich aber der ökonomischen Bewertung verschließen und aus dem Warenstatus wieder heraustreten. Bei dieser Feststellung folgt Appadurai den Ausführungen Georg Simmels, der festhielt, dass Wert nicht den Dingen immanent ist, sondern als provisorische Zuschreibung gesehen werden kann (Appadurai 1986: 3).

Der Warentausch wird gemeinhin mit zwei anderen Formen von Austausch kontrastiert, nämlich mit Tauschhandel und mit Gabentausch. Währenddem sich der Warentausch in dieser Sichtweise dadurch auszeichnet, dass unter dem Einbezug von Geld die getauschten Dinge im Vordergrund stehen, also eine Form von Preisdefinition vorliegt, wird beim Gabentausch das Prinzip von Kauf und Verkauf durch ein bestimmtes Verhältnis von Gabe und Gegengabe ersetzt. Hierbei treten die sozialen Beziehungen der Tauschpartner in den Vordergrund. Beim Tauschhandel stehen wiederum die getauschten Dinge im Vordergrund, allerdings ohne dass Geld eine Rolle spielen würde, noch dass soziale Aspekte des Tausches in den Hintergrund treten. Das Unterscheiden von unterschiedlichen Formen des Austausches macht eine Anwendung auf die *Melo*-Schneckenschale in Papua unmöglich, denn unter diesen Aspekten kann kaum von der *Melo* als einer Ware gesprochen werden. Doch Appadurai unterstreicht den gemeinsamen Geist zwischen Tauschhandel und kapitalistischem Warentausch. Es ist die Konzentration auf das ausgetauschte Ding, welche beide Formen auszeichnet, ebenso dass die soziale Beziehung der Tauschpartner weniger wichtig ist. Tauschhandel wird deshalb von Appadurai als spezielle Form von Warentausch gesehen, in der Geld keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielt, wie auch die Rücksicht auf gesellschaftliche Normen. Aber auch die immer wieder in der ethnologischen Literatur betonte Trennung von Gabe und Ware ergibt für Appadurai keinen Sinn. Wichtig für ihn ist die kalkulative Dimension, die allen Austauschformen zugrunde liegt, der Grad des Sozialen kann variieren. Deshalb plädiert Appadurai dafür, sich auf den Warencharakter von Dingen zu konzentrieren, anstatt unterschiedliche Formen des Austausches unterscheiden zu wollen. Die Kommoditisierung von Dingen kann als komplexes Zusammenspiel verschiedener Faktoren gesehen werden, demnach Dinge Warencharakter annehmen können oder eben wieder aus diesem Status der Ware heraustreten können (Appadurai 1986: 9-13).

Die Kommoditisierung des Wertes

Gewisse Passagen in Appadurais Aufsatz gewinnen dadurch, dass man sie auf die Kommoditisierung der *Melo*-Schale in Papua bezieht, also ihren freien Austausch als Ware, eine ganz neue Aussagekraft. Dies gilt insbesondere für die durch Appadurai aufgenommenen Überlegungen Simmels. Denn nach Simmel sind Dinge nicht schwer zu erhalten, weil sie wertvoll sind, sondern weil sie unserem Wunsch, sie zu besitzen, widerstehen. Dinge mit ökonomischem Potential sind deshalb zwischen dem puren Verlangen und der unmittelbaren Freude über ihren Besitz angesiedelt, als Dialog zwischen dem Ding und der Person. Die Distanz zwischen der Person und dem Ding wird im ökonomischen Austausch überwunden. Dabei wird der Wert des Dinges festgelegt. Das eigene Verlangen nach einem Ding wird durch das Opfern eines anderen Dings, das im Fokus einer anderen Person steht, aufgewogen (Appadurai 1986: 3-4).

Dieses Begehren und Verlangen nach einem Ding kann besonders gut nachvollzogen werden, wenn es um den Wert der *Melo*-Schneckenschale in Papua geht. Die *Melo*-Schale war, insbesondere vor der Ankunft der ersten Missionare und Kolonialisten, die teilweise auch *Melos* in ihrem Gepäck hatten, ein Ding, welches durch extreme Seltenheit und Knappheit gekennzeichnet war. Galten *Melos* an den Küsten Papuas noch als etwas „Alltägliches", wurden sie mit zunehmender Distanz zum Meer zu etwas „Besonderem". Die Kommoditisierung der *Melo*-Schale fand irgendwo in dem Gebiet zwischen Küste und Landesinnern statt, wo sich die unsichtbare Grenze von ihrer „Alltäglichkeit" zu ihrer „Seltenheit" vollzog. Denn im Hochland, wo selbst die Existenz eines Meeres weitgehend unbekannt war, stellte sie ein ganz außerordentliches Ding dar. Ihre geheimnisvolle Herkunft, ihre Farbe, ihre Materialität und ihr Glanz waren mit nichts Bekanntem vergleichbar. Das Verlangen und Begehren war deshalb groß. Ihre Knappheit und Seltenheit in den Bergen des Landesinnern hatte auch damit zu tun, dass die *Melo*-Schale als Ware über viele Stufen verhandelt wurde und vergleichsweise wenige Exemplare im Hochland zirkulierten.

Verbunden mit der Kommoditisierung der *Melo*-Schale war das Moment der Gefahr und des Wissens. Bedingt durch ihre Knappheit und Seltenheit und dem entsprechend großen Verlangen und Begehren nach der *Melo*, waren es mutige Männer, einzeln oder in kleinen Gruppen, die auszogen, sich eine solche Schale zu besorgen. Dafür wurden Exkursionen an die „Bezugsquellen" der *Melo* unternommen. Es konnte sich dabei um eine tatsächliche Quelle handeln, nämlich eine Exkursion an die Küste, oder aber um Orte, die in diesem Warentausch als ein Dreh- und Angelpunkt fungierten und im Zusammenhang mit anderen Waren standen (Salzquellen, Steinbrüche). Da sich in Papua bis zur erzwungenen Befriedung durch Kolonialregierung und Mission viele Gruppen im Kriegszustand befanden, stellte eine solche Expedition ein risikoreiches Unternehmen dar. Diese Exkursionen auf der Suche nach der *Melo*-Schale war nicht nur mit der Gefahr verbunden, Feinden in die Hände zu fallen, sondern auch mit großen Entbeh-

rungen und nur clevere Männer mit spezifischem Wissen schafften es, eine *Melo* zu erwerben, denn sowohl geografische Kenntnisse waren dabei notwendig wie auch eine gewisse Mehrsprachigkeit. Das Interesse am Austausch von Waren schien aber so groß gewesen zu sein, dass es trotz Krieg, sprachlicher und ethnischer Unterschiede und dem Überwinden großer Distanzen zur Ausbildung von Handelspartnerschaften kam. Diese blieben meist ein Leben lang bestehen und wurden sogar weitervererbt. Ziel dieser Handelspartnerschaften war die gegenseitige Zufriedenheit, man achtete auf ein ausgewogenes Verhältnis von Geben und Nehmen. Die Me können als Beispiel solcher extrem mobiler Händler mit einem enormen geografischen Radius und einer hervorragenden Vernetzung gelten. Mit den Kamoro im Südwesten verband sie ebenso eine Handelspartnerschaft wie mit den Moni im Nordosten. Ihre Handelsaktivitäten erstreckten sich sogar schon in vorkolonialer Zeit bis ins zentral gelegene Baliemtal, was einer Distanz von fast 300 km Luftlinie entspricht.

Die im Hochland zirkulierenden Waren waren vielfältig: kleine *Nassa*-Schneckenschalen, Kauri- oder *Melo*-Schalen, Steine, Steinbeile, Tabak, Schweine, Federn sind mögliche Beispiele solcher Waren. Konzentriert man sich auf die ausgetauschten Waren innerhalb dieses Kommoditisierungsprozesses, stellt sich die Frage nach den Austauschverhältnissen, denn „value implies comparison" (Graeber 2001: 42). Wie es scheint, war der Austausch von Waren nicht beliebig, es bestanden Tauschsphären, in denen gewisse Dinge gegen spezifische andere Dinge getauscht wurden.

Ein System von Tauschsphären fasst Dinge zusammen und macht sie dadurch vergleichbar, trennt gewisse andere Dinge aber auch ab. Dinge in Tauschsphären sind wie die Gleichsetzung von Quanten einer mathematischen Gleichung (Znoj 1995: 68).

Tauschsphären weisen deshalb auf ein scheinbar allgemeines Phänomen hin: die Singularität von Gleichsetzungen, die Übereinkunft darüber, dass ein bestimmtes Ding nur gegen ein bestimmtes anderes Ding ausgetauscht werden kann.

> „Die vollständige gegen außen abgeschlossene Austauschbarkeit einer Klasse von Gegenständen, die singuläre Gleichsetzung, zeigt sich in dem Umstand, den auch Strathern (1992) hervorhebt, dass sich der Austausch oft zwischen Einheiten im Verhältnis 1:1 vollzieht. Einfache ganzzahlige Tauschverhältnisse, wie 1:2, 3:1 etc. lassen sich oft ebenfalls als singuläre Gleichsetzungen verstehen" (Znoj 1995: 83).

Es geht bei diesen singulären Gleichsetzungen um die gegenseitige Ersetzbarkeit von Dingen und durch die Zuweisung eines Zahlenwertes um die Loslösung aus ihrem eigentlichen Kontext (Znoj 1995: 78). Bezieht man diese singulären Gleichsetzungen auf die *Melo*-Schale, fällt auf, dass sich in den allermeisten Fällen die *Melo* im Verhältnis 1:1 mit einem ausgewachsenen Schwein bewegte. Dieses frühe-

re Austauschverhältnis schien in weiten Teilen des Hochlandes Bestand zu haben. Auffallend war, dass diese singuläre Gleichsetzung heute auch mit einem Preis wiedergegeben wird. Dabei wird der einstige Wert der *Melo*-Schale mit einer heutigen Entsprechung in indonesischen Rupien von 5.000.000 IDR beziffert.

Mit den ersten Missionaren und Kolonialbeamten gelangten nicht nur neue Waren zu den Menschen im Hochland Papuas, sondern es wurden auch neue Kanäle für bereits bekannte Waren eröffnet. Wie schon bei Paul Wirz erwähnt wurde, wurden bei den ersten Expeditionen Nahrungsmittel und Ethnografica eingehandelt. Als dann ab 1946 im Hochland erste Administrationsposten und Missionsstationen gebaut wurden, war man auf die Mithilfe der Einheimischen angewiesen und diese sollten für die geleistete Arbeit, wie das Anlegen von Flugfeldern oder das Bauen von Häusern entlohnt werden. Schnell wurde die Vorliebe der Einheimischen für Schnecken- und Muschelschalen erkannt. So wurden die im Hochland traditionell sich im Umlauf befindlichen Schnecken- und Muschelarten an den Küsten oder den Inseln gesammelt oder billig gekauft und als Cargo ins Hochland geflogen. In diesem Prozess stand der Wert der Schalen in einem scheinbaren Missverhältnis: Für eine von einem Missionar an der Küste billig erworbene Schale musste ein einheimischer Mann im Hochland bis zu einem Monat arbeiten (siehe Hughes 1978: 312 für das Hochland Papua Neuguineas; Triesch 2003: 35). Aber weil diese Schalen im Hochland so knapp und selten waren, arbeitete man gerne dafür (Interview vom 26.08.05 in Ilintam). Die Nachfrage nach diesen Schalen war groß, immer mehr Meeresschnecken und –muscheln wurden ins Hochland geflogen. Allmählich begann sich mit der steigenden Anzahl der im Umlauf befindlichen Schalen sich ihr Wert zu verringern, vor allem rund um die Missionsstationen und Kolonialposten (siehe auch Hughes 1978: 312).

Ein anderer Aspekt, der eng im Zusammenhang mit Kolonialisierung und Missionierung stand und Auswirkung auf die Kommoditisierung der *Melo*-Schale hatte, war die Befriedung Papuas. Die Bemühungen um Frieden hatten weit reichende Folgen für die Sozialstruktur, denn politische Konföderationen verloren ihre Bedeutung. Auf den ökonomischen Austausch bezogen hatte die Befriedung eine weitgehende Intensivierung der Handelstätigkeit zur Folge.

> „The individualistic and profit-oriented Kapauku exploited the new economic possibilities offered after pacification by the introduction of a capitalistic economy to such a degree that even the most optimistic administrator was astonished. First, the Kapauku traded with the administrative officials and missionaries, supplying them with food and labor. Soon the governmental and mission outposts were becoming dependent on the native produce. […] Second, the Kapauku traders, now protected by the colonial law, could conduct trade expeditions by land as well as by air to far-lying parts of the island. The trade flourished, not only with the whites but also with other native tribes of New Guinea. The Muju people of the southern lowlands were especially

> favored trade partners because, as the Kapauku claimed, they were as ‚business-oriented and money-concerned as we are'. Business with them always proved profitable. Indeed, the enthusiasm for new trade possibilities went as far as the natives chartering their own planes for expeditions to distant regions" (Pospisil 1978: 118).

Noch einige Jahrzehnte hielten die Me an der Kauri als Währung fest und erstaunlicherweise blieb die Kauri als Währung ziemlich stabil (Pospisil 1978: 119). Dennoch ist es heute so, dass die indonesische Rupie die umfassende monetäre Bedeutung der Kauri ersetzt hat und Kauris wie auch Melos in spezielle Tauschsphären zurückgedrängt wurden, wie in den Bereich des Brautpreises.

Die kulturelle Politik des Wertes

Ging es im vorherigen Abschnitt um das ökonomische Potential der *Melo*-Schale im Zustand der Ware, so soll in diesem die kulturelle Konstruktion von Wert im Mittelpunkt stehen, die außerhalb der Demarkationslinie der Kommoditisierung liegt.

„ […] that what is significant about the adoption of alien objects – as of alien ideas – is not the fact that they are adopted, but the way they are culturally redefined and put to use" (Kopytoff 1986: 67). Diese kulturelle Konstruktionsleistung des Aneignens, mit Bedeutung Versehens oder Umdeutens kann im Leben der *Melo*-Schneckenschale ganz unterschiedlich ausfallen. Dies gilt ebenso für die Form dieses Prozesses. Neben dem Warentausch, der im Rahmen der Kommoditisierung der *Melo*-Schale als Form der Aneignung erwähnt wurde, konnten Vererbung, Krieg oder sogar Mord mögliche Formen der Aneignung sein. Formen, die nicht in Verbindung mit dem Warencharakter der *Melo* standen.

In dieser Prozesskette verringerte sich das effektive Wissen über die Meeresschnecke *Melo* mit zunehmender Distanz zum Meer.

> „ […] as commodities travel greater distances […] knowledge about them tends to become partial, contradictory, and differentiated. But such differentiation may itself […] lead to the intensification of demand" (Appadurai 1986: 56).

Diese Wissenslücken, betreffen sie nun die Herkunft der *Melo*, ihr eigentliches Wesen oder technische Kenntnisse der Bearbeitung, werden mit kosmologischen, mythologischen oder rituellen Inhalten gefüllt. Im Leben der *Melo*-Schale geht dieser Vorgang meist einher mit einem Prozess, den Appadurai *enclaving* nennt (1986: 16-29). Die Beweglichkeit der *Melo* als allgemeines Tauschobjekt wird eingeschränkt. Eine durch die mythische Herkunft der Schale erklärte oder durch

ihre Bearbeitung durch einen Spezialisten hervorgerufene Beseelung der *Melo* überdeckt ihren ökonomischen Warencharakter. Diese Beseelung hat unterschiedliche Auswirkungen: so kann der Umgang mit der *Melo*-Schale auf Grund ihrer Wirkkraft reglementiert sein, eine *daa pakoba* darf niemals den Boden berühren und man darf sich ihr nur mit der gebotenen Vorsicht nähern. Ihre Herkunft wird anders erklärt als jene der *piyo pakoba*, die ja von den Kamoro eingehandelt wurde und sich über die bekannten Handelswege verbreitete (siehe auch Pospisil 1963: 337). Die *daa pakoba* ist seit jeher bei den Me, durch die Ahnen wurde sie an die Menschen übergeben. Diese sakrale Schale ist dem ökonomischen Prozess vollständig entzogen. Ihr Bereich ist der rituelle. Als wirkkräftiger Gegenstand wurde sie von den Me zur Vertreibung von Krankheit, Hunger und des drohenden Todes eingesetzt. Ihr Wert als ritueller Gegenstand war für die Me derart groß, dass er nicht ökonomisch ausgedrückt werden konnte. In diesem rituellen Bereich wurde die *Melo* durch Restriktionen vor der Kommoditisierung geschützt, bei Zuwiderhandlung drohten Krankheit, Unfruchtbarkeit und sogar Tod. Ein sorgfältiger Umgang mit einer sakralen *Melo*-Schale wurde durch die Entfaltung ihrer Wirkkraft entlohnt – Reichtum und Prosperität.

Das soziale Potential von Wert

Sowohl in ihrer Funktion als Ware wie auch als ritueller Gegenstand blieb die *Melo*-Schale gewissen Männern vorbehalten. Insbesondere in ihrer Form als Schmuck, wie als Halsschmuck *kikitawe* bei den Me, kam sie dem sehr nahe, was Pierre Bourdieu mit symbolischem Kapital bezeichnet hat (1976; 2006). Das Prestige eines Mannes, seine Familienehre, sein Status in der Gemeinschaft wurde mit diesem Halsschmuck unterstrichen.

Durch die *Melo*-Schale können soziale Hierarchien sichtbar werden, wie am ästhetischen Beispiel des Halsschmucks *kikitawe* erkennbar wird. Schon die Herstellung des Halsschmucks durfte nur durch einen Spezialisten ausgeführt werden. Getragen werden durfte eine *kikitawe* nur von besonderen Männern, denn dieser Halsschmuck war eng verknüpft mit Vorstellungen von Erfolg, Stolz, Reichtum, Kraft, ja diese Eigenschaften fungierten sogar als Bedingung für das Tragen von *kikitawe*. Und diese Bedingungen mussten nicht nur vom Träger selbst erfüllt werden, sondern auch von seinen Vorfahren väterlicherseits. Die Halskette durfte nur in der patrilinearen Linie getragen werden.

Status stand im Zusammenhang mit persönlichem Unternehmergeist und Erfolg. Einen *tonowi*, einen reichen Mann, zeichnete nicht nur Reichtum, Großzügigkeit und eine gewisse Eloquenz und Redegewandtheit aus, sondern auch physische Kraft, Mut im Krieg sowie rituelle Kenntnisse. Sein Geschick lag darin, seinen Reichtum zu verwalten, in dem er großzügig Geld verlieh. Die Schuldner standen dann in einem ganz besonderen Abhängigkeitsverhältnis zu ihm. Seinen Einfluss machte der *tonowi* in vielen Bereichen geltend, er war sowohl ein politischer Führer

als auch ein Kenner von Rechtsfragen, ein erfolgreicher Geschäftsmann und ein angesehener Familienvorsteher (Pospisil 1963: 44-48; 1978: 47-52). Alle diese Qualitäten kulminierten, wenn er als Initiator für ein Schweinefest auftrat. Das Schweinefest *juwo* war eine vor allem ökonomisch motivierte Veranstaltung, die sich über mehrere Monate hinzog und dem *tonowi* eine Plattform bot, seinen Einfluss in allen Bereichen auszuweiten (Pospisil 1978: 72). Ein solches Schweinefest kann mit Appadurai als *tournament of value* bezeichnet werden, periodische Ereignisse, die in einem kulturell definierten Rahmen von der Routine des ökonomischen Lebens abweichen und in denen es nicht nur um den ökonomischen Aspekt geht, sondern um das symbolische Zelebrieren von Werten. „ […] through such tournaments of value occur in special times and places, their forms and outcomes are always consequential for more mundane realities of power and value in ordinary life" (Appadurai 1986: 21).

War die *Melo*-Schale vor der Kolonialisierung und Missionierung ein Symbol für Macht und Einfluss, so kann sie heute als Symbol für das Aufheben dieser sozialen Hierarchien gelten. Die ganzen Veränderungen im sozialen Gefüge haben dazu geführt, dass die *Melo*-Schale wieder dem Kommoditisierungsprozess zugeführt wurde. Das Kalkulieren über ihren Wert gewann wieder die Oberhand; hatte sie keinen Wert mehr als Statussymbol oder sakrales Objekt, wurde sie von den Nachfahren veräußert. Aber auch in diesem Status als Ware ist noch viel von ihrem ursprünglichen Wert zu erahnen. Denn der verlangte Preis, sei es nun als ethnografisches Objekt, als Souvenir für Touristen oder als Ware im teilweise immer noch aktiven intertribalen Handel, kann immer noch Auskunft über die nostalgische Wertschätzung der Schale geben, denn dieser kann in beträchtlichem Ausmaß divergieren.

... und eine subjektive Sicht von Wert

In gewisser Weise stellte für mich die *Melo*-Schale als Studienobjekt auch eine Ware dar. Immer wieder und in unterschiedlichsten Situationen musste ich ihren Wert aushandeln.

Ich begegnete der *Melo*-Schale anfänglich wertneutral. Es war vor allem im musealen Kontext, in welchem auf den großen Wert der *Melo*-Schale hingewiesen wurde. In der Dokumentation zu den entsprechenden Sammlungsgegenständen war meistens der Begriff „Geld" zu finden, oder das Objekt wurde als „wertvoll" bezeichnet.

Die museale Bewertung eines Sammlungsobjektes zielt auf seinen einstigen sozialen, kulturellen und ökonomischen Wert ab und transferiert ihn in einen Zustand der Konservation. Durch diesen Prozess wird das ethnografische Objekt auch als Museumsobjekt „wertvoll". Interessant könnte auch die Kontrastierung des musealen Wertes mit dem Ankaufswert des Museumsobjektes ausfallen, wurde doch das Museumsobjekt vor Ort von einem Sammler gekauft. Doch leider

sind Ankaufspreise gut gehütete Geheimnisse der Museen, die nicht gerne preisgegeben werden.

Im Verlaufe meiner Forschung setzten sich Bewertungsprozesse fort. Ich kontrastierte Preise von *Melo*-Schalen in malakologischen Internet-Sammlerbörsen mit jenen aus der Dekorationsabteilung eines großen Kaufhauses in Jakarta. Ich sammelte alte, verwitterte *Melo*-Schalen am Strand der Südküste Papuas und bekam eine schöne, große *Melo*-Schale geschenkt. Diese stammt ursprünglich von Biak, einer der nördlichen Festlandküste Papuas vorgelagerten Insel. Übergeben wurde sie mir aber in Wamena, im Hochland und zwar von einem von den Molukken stammenden Hotelbesitzer, der meine Leidenschaft für Schneckenschalen teilte. Für ihn hatte sie vor allem einen ästhetischen Wert und er wollte mir damit eine Freude machen.

Ich wurde in Papua mit einer ganzen Palette von Werturteilen konfrontiert. Ein Preis stellte für mich immer einen guten Wertmesser dar. Oft wurde mir auf meine Fragen hin ein *Melo*-Schmuck oder ein *Melo*-Schalenteilchen angeboten, obwohl ich am Erwerb einer Schale eigentlich nicht interessiert war. Die Preise der *Melo* als Ware variierten beträchtlich. So konnte es sein, dass in abgelegenen Gebieten ein kleines Schalenteilchen ein Vielfaches von einem kompletten Schmuck in Wamena, im Dunstkreis des Tourismus, kostete. In Wamena hatte sich der *Melo*-Schmuck, neben anderen Gegenständen, zu einer Art Souvenir für Touristen etabliert. Doch es gab auch viele ältere Männer, für die es nicht in Frage kam, mir die *Melo* als Ware anzubieten. Für sie hatte die *Melo* keinen Warencharakter, sondern ihr sozialer oder ritueller Wert war viel wichtiger. Einige nutzten die Anwesenheit der Ethnologin mit dem Fotoapparat, schmückten sich mit all ihrem Schmuck und baten um ein Foto als Erinnerung, in denen alte Sozialstrukturen und kulturelle Bedeutungen wieder zum Vorschein kamen.

Aber auch dieser kulturelle oder soziale Wert der *Melo* musste in gewisser Weise von mir ausgehandelt werden. Informationen kosteten in der Regel. Je wertvoller sie für den Informanten waren, desto teurer wurde das Interview. Wurde geheimes Wissen über Wirkung oder mythischer Herkunft mit mir geteilt, waren die Geldforderungen meist höher und auch ich war bereit einen entsprechend höheren Preis zu bezahlen. Über den verlangten (und von mir auf Grund eines bestimmten Erfahrungswertes in bestimmten Situationen auch heruntergehandelten und nur zwei Mal erhöhten) Preis, eröffnete sich mir der aktuelle Wert der *Melo*-Schale. Für einige hatte sie noch ihren einstigen, großen Wert, für andere nur noch einen nostalgischen oder gar keinen Wert mehr. Vielfach wurde aber in der Interview-Situation der einstige umfassende Wert wehmütig erinnert; nur ganz wenigen war die *Melo* als kulturelles oder soziales Objekt inzwischen völlig egal.

Auf einer Meta-Ebene verhandelte ich ebenfalls ständig über den Wert dieser Schneckenschale. Wenn es nämlich darum ging, dass ich überhaupt forschen durfte. Was war der Preis meiner Forschung? Wie viel Zeit war mir die *Melo* wert, um auf mein Forschungsvisum zu warten oder wie viel war sie mir wert, um die

möglichen Forschungsgebiete mit den Behörden zu verhandeln, in denen ich mir Informationen erhoffte. Wie viele *ongkos*, inoffizielle administrative „Unkosten“, musste ich dafür bei der lokalen Polizei- und Militärstation entrichten, damit ich gewisse Orte aufsuchen durfte? Diese Meta-Ebene wurde politisch bewertet, ging es hier mit Papua um eine als „fremd“ wahrgenommene Provinz Indonesiens, der ich, als Ethnologin aus Deutschland, so viel Aufmerksamkeit schenkte. Dieses mein Engagement für Papua war schwierig zu verhandeln, denn es führte zu Spannungen, weil mir Papua anscheinend „mehr Wert war“ als das restliche Indonesien. Diese Spannungen wurden aber wiederum durch die Tatsache entschärft, dass ich mich mit etwas beschäftigte, was die meisten Indonesier kannten und nachvollziehen konnten, nämlich mit einer bestimmten Meeresschnecke.



Der Schreibtisch in meinem Zimmer im Universitätsgästehaus in Abepura, Jayapura, mit Bündeln indonesischer Geldscheine, die mir bei der nächsten Etappe auf den Spuren der Melo-*Schnecke als Bezahlung dienten*

Über all diese Preise für die *Melo* entwickelte ich ein Gespür für die Dimensionen von Wert. Die *Melo*-Schale hatte das Potential eines umfassenden Wertes. Ein umfassender Wert, der sich erst entfaltet, wenn man sich von einer ausschließlichen ökonomischen Sichtweise lösen kann, ohne die tatsächlich vorhandenen ökonomischen Aspekte zu vernachlässigen.

Konversion einer Schnecke: Kulturelle Aneignung der *Melo*-Schneckenschale im lokalen und im katholischen Kontext

(06.11.2005) Auf meinem Weg ins Gebiet der Asmat war ich in Timika, der Goldgräberstadt, gestrandet. Ich erfuhr am eigenen Leibe, was ich bisher immer nur gelesen und gehört hatte, nämlich wie unzugänglich dieses weite Schwemmland im Süden Papuas sein kann. Die einzige Fluggesellschaft, die regulär von Timika aus die Landepiste Ewer in Asmat anflog, die staatliche indonesische Fluggesellschaft Merpati, hatte ihr Flugzeug bei einer Bruchlandung beschädigt. Erste Prognosen im Merpati-Büro vertrösteten mich auf die übernächste Woche, so lange sollten die Reparaturen dauern. Im öden Timika darauf zu warten, dass das Flugzeug wieder flott war, stand für mich außer Frage. Abgesehen davon, dass das Flugzeug übernächste Woche wahrscheinlich noch nicht flugtauglich sein würde – ich konnte Wochen später am 30.11.2005 vom ersten regulären Flug der reparierten Maschine profitieren, als sie mich wieder aus dem Asmat-Gebiet hinaus zurück nach Timika brachte – wollte ich auf keinen Fall länger als absolut nötig im Transit verweilen, denn ich war in Timika zum absoluten Nichtstun verurteilt. Da ich sowieso schon bei der Familie des Piloten der protestantischen Missionsfluggesellschaft MAF (Mission Aviation Fellowship) in Timika wohnte, wusste ich, dass bei der MAF in der nächsten Zeit keine Flüge nach Ewer anstanden. Deshalb rief ich einen Piloten der katholischen AMA (Associated Mission Aviation) an, den ich vor Wochen in

einem Hotel in Wamena im Hochland kennen gelernt hatte. Tatsächlich hatte ich unglaubliches Glück, bereits am nächsten Tag, dem 07.11.2005 stand ein Flug nach Ewer an, der eigentlich voll besetzt war, aber einer der Flugpassagiere war anscheinend ein Kind und außerdem war wenig Gepäck zu transportieren. Man versprach mich und meinen Rucksack noch in den Porter reinzuquetschen. Am folgenden Morgen war ich schon um fünf Uhr auf den Beinen, denn die Flüge werden jeweils früh angesetzt, bevor sich Quellwolken über dem Tiefland bilden und ein Fliegen auf Sicht unmöglich machen. Am Flughafen wurde erst mein Gepäck, dann ich selber gewogen, anschließend bezahlte ich die Fracht. Ich gesellte mich zu meinen Mitreisenden. Wie sich schnell herausstellte, handelte es sich bei den anderen Passagieren um Mitarbeiter der Crosier-Mission in Agats, der Regional-Hauptstadt von Asmat. Nach einer längeren Wartezeit wurden wir endlich aufgerufen, inzwischen hatten sich aber bereits dichte Quellwolken gebildet. Wir trotteten in der schwülen mittäglichen Hitze über das Rollfeld zum Flugzeug, das Gepäck und die Passagiere wurden im Porter sicher festgezurrt und angegurtet und los ging es. Nach einigen Minuten in der Luft war klar, dass die dichte Wolkendecke kein Durchkommen auf Sicht ermöglicht. Der Pilot drehte ab und flog nach Timika zurück. Wieder war ich für Stunden zum Nichtstun verurteilt. Irgendwann klarte es plötzlich auf. Schnell wurden wir startklar gemacht. Von meinem Platz neben dem Piloten hatte ich einen wunderbaren Blick über das unendlich scheinende Schwemmland des Asmat. Der dichte, undurchdringbar erscheinende Urwald und die vielen sich schlängelnden Flüsse lösten in mir widersprüchliche Gefühle der Faszination und des Respekts aus.

Es ist nicht nur der Lebensraum der Asmat, der solch widerstrebende Gefühle auslösen kann, auch die Asmat selber sind genau deshalb über die Grenzen des Fachs Ethnologie bekannt. Dies einerseits, weil die Holzschnitzarbeiten der Asmat schon längere Zeit nicht mehr nur ausschließlich als ethnografische Gegenstände wahrgenommen werden, sondern als herausragende Kunstwerke. Zum anderen hat die Berühmtheit der Asmat mit ihrem einstigen Ruf als aggressive Kopfjäger und Kannibalen zu tun. Beide Aspekte scheinen sich in der Person des Amerikaners Michael Rockefeller zu vereinen. Rockefeller war ein Mitglied der Harvard-Peabody-Expedition ins Große Baliemtal Anfang der 1960er Jahre gewesen. Vom Hochland aus unternahm er Sammlungsreisen ins Asmat-Gebiet, wo er 1961 spurlos verschwand. Schlussendlich konnte nie Aufschluss über sein Schicksal gewonnen werden, auch eine groß angelegte und medial begleitete Suchaktion seines Vaters, des damaligen Gouverneurs von New York, konnte keine Antwort auf sein Verschwinden finden. Seither überschlagen sich die Spekulationen, auch mir sollte eine dramatische Version Rockefellers gewaltsamen Todes zu Ohren kommen. Michael Rockefellers Schicksal steht für die ungeheure Anziehungskraft, aber auch für das Abstoßende im Zusammenhang mit dem Blick auf die Asmat. Die Faszination verweist auf das ganz außergewöhnliche Kunstgeschick der Asmat. Nicht nur im Metropolitan Museum of Art in New York, wo Michael Rockefellers Sammlung aufbewahrt und in Ausstellungen gezeigt wird, faszinieren

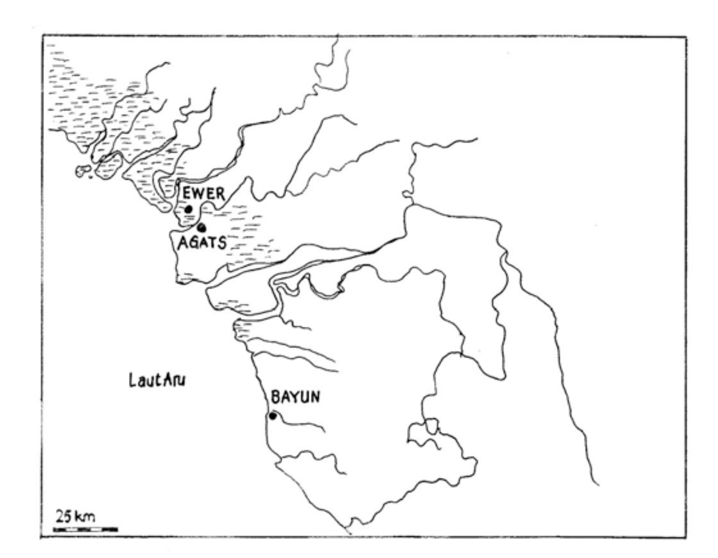
die Schilde, Ahnenpfähle und Seelenboote den Betrachter. In den Niederlanden und in Deutschland werden große Asmat-Sammlungen beherbergt, und auf dem Kunstmarkt erzielen die Arbeiten hohe Preise. Diese Kunstwerke stehen in engem Zusammenhang mit der Umwelt und Vorstellungswelt der Asmat.

Was dagegen den Ruf der Asmat als Kopfjäger und Kannibalen anbelangt, so hatte bereits Captain Cook 1770 die Begegnung mit den Asmat als unerfreulich beschrieben. Diverse Überfälle auf niederländische Administrationsposten rundeten in der Folge dieses Bild ab (Wassing 1993: 27-29). Auch die indonesische Regierung, die 1963 Papua nach einer kurzen Übergangsphase von den Niederländern übernahm, tat sich schwer mit den Asmat, denn die Asmat galten als Inbegriff des Wilden. Die Regierung versuchte die Situation mit einer starken Militärpräsenz und einer gezielten Zerstörung von Männerhäusern, den kulturellen Zellen der Asmat, in den Griff zu bekommen (Chiaramonte 1998).

> *Wir landeten in Ewer. Wie selbstverständlich wurde ich unter die Fittiche der Missionsmitarbeiter genommen. Ich durfte mit dem Boot der Mission nach Agats fahren und lernte gleich den gesamten bischöflichen Mitarbeiterstab kennen. Ich wurde Bischof Aloysius Murwito, den beiden Mitarbeiter des Völkerkundemuseums, einem für eine NGO arbeitenden Sozialarbeiter, diversen Patres, Fratres und Nonnen vorgestellt und kannte im Nu halb Agats.*

Die Stege auf mehreren Metern Höhe, welche die Häuser in Agats miteinander verbinden – die Flut treibt die Wassermaßen jeweils tief ins Inland und der Wasserpegel schwankt um mehrere Meter bei den Gezeiten – können als Metapher gelten für die unglaubliche Vernetztheit, welche durch die Mission geschaffen wurde. Denn die katholische Crosier-Mission ist ein kultureller Dreh- und Angelpunkt in Asmat. Der vormalige Bischof Alphonse A. Sowada erhob die Förderung der Kunst und Kultur der Asmat zu einer Missionsaufgabe. Nicht nur wurde dadurch die Errichtung des ethnografischen Museums „Museum Kebudayaan dan Kemajuan Asmat“ (Asmat Museum für Kultur und Fortschritt) in Agats bewirkt, sondern die Crosier-Mission ist auch für das alljährlich stattfindende Asmat-Kunst-Festival verantwortlich. Dank dieses gut funktionierenden Netzwerkes gelang es mir in kurzer Zeit einen geeigneten Ort für meine Forschung bei den Asmat zu eruieren und alles Notwendige für meinen Aufenthalt dort zu organisieren.

> *(09.11.2005) Bereits zwei Tage nach meiner Ankunft in Agats brach ich wieder auf. Nach einer dreistündigen Fahrt mit dem Schnellboot über die Arafura-See kam ich in Bayun an.*





Die Kasuarina-Küste

Bayun, an der Kasuarina-Küste gelegen, ist ein typisches Asmat-Dorf der Küste, die Häuser sind auf Pfählen errichtet und reihen sich quer zur Küstenlinie aneinander. Über schräg angebrachte Leitern betritt man die Häuser, die über eine Art Veranda verfügen.



Eine Impression des Dorfes Bayun

Die Missionsstation ist ein Stück entfernt vom Dorf erbaut worden: eine Kirche, eine Schule, ein Haus, in dem der Pastor lebt, ein Haus für die Nonnen, ein relativ großes Krankenhaus sowie noch einige kleinere Häuser für das medizinische Personal. Ich durfte ein eigenes Zimmer im großzügig konzipierten Haus der Nonnen beziehen.



Ein Gebäude der Missionsstation Bayun

Nach den Monaten, die ich im Hochland Papuas verbracht hatte, war ich nun endlich an der Südküste. In Bayun war ich dort angelangt, wo die *Melo*-Schnecke endemisch im Meer lebt, wo sie auf die Küste Papuas trifft und sich der Prozess der kulturellen Aneignung zum ersten Mal vollzieht.

Aneignung

Das Thema der Aneignung rückte im Zuge der Globalisierungsdebatte in den Fokus der Ethnologie. Aneignung bewegt sich in dieser Debatte gewissermaßen zwischen den Polen der McDonaldisierung (Ritzer 1993), welche Homogenisierungswirkungen der Konsumgüterindustrie ins Zentrum der Betrachtung stellt und der Kreolisierung (Hannerz 1987), welche die Heterogenisierung betont, das Entstehen neuer Formen aus eben solchen Konsumgütern. Aneignung im Sinne der Kreolisierung lenkt den Blick auf den Prozess, wie globale Waren zu einem Teil der Lokalkultur werden können, indem dabei die Handlungsspielräume der Akteure betont werden. In Bezug auf die *Melo*-Schnecke ist dieser Prozess insofern besonders, als dass es sich um keine Umdeutung eines Konsumgutes handelt, sondern um eine erstmalige Zuweisung kultureller Bedeutung an einen Gegenstand, der bis dahin als äußere feste Schale eines Tieres existierte. Was dadurch entsteht ist eine Beziehung zwischen der Schale der *Melo*-Schnecke und den Menschen, die immer wieder umgewandelt werden kann. Wie vielfältig sich diese Beziehung gestalten kann, belegen diverse Beispiele aus dem Hochland Papuas. Da konnte die *Melo*-Schale als sakrales Objekt mit großer Kraft gelten, wie dies im östlichen Hochland der Fall war, als Schutz in Form eines Halsschmuckes für Krieger im zentralen Baliemtal oder als Statusobjekt für einflussreiche und wohlhabende Männer im westlichen Hochland.

Nachdem ich mein Gepäck nach meiner Ankunft verstaut hatte, war noch Zeit zum Strand zu gehen. Im Licht des Spätnachmittags fand ich meine ersten Melo-*Schneckenschalen am Strand von Bayun – sie waren zwar alt und verwittert,* jelek, *hässlich, wie die Asmat später bekundeten – aber ich war über den Fund höchst erfreut, waren die Schalen doch der Beweis, dass hier die* Melo *auch wirklich vorkam. Die Schalen lagen gut sichtbar in dem von der Ebbe freigegebenen, im Vergleich zum schmalen Sandstreifen, dunkleren Schlammbereich der Küste.*



Eine verwitterte Melo-*Schale im Schlammgürtel der Küste bei Bayun*

Solche spätnachmittäglichen Spaziergänge wurden in meiner Zeit in Bayun zu einer täglichen Gewohnheit, sofern ich mich nicht auf einem Ausflug ins Landesinnere befand. Meist wurde ich von einer Schar von Kindern begleitet, die vor mir her rannten und Schalen für mich sammelten. Das waren stets die schönsten Momente des Tages, vom Meer her wehte eine kühlende Brise, oft zog ein Adler weit über unseren Köpfen seine Kreise und der Strand wurde zum sozialen Treffpunkt für die Leute von Bayun.

Ich begann am Tag nach meiner Ankunft Gespräche mit den Männern von Bayun aufzunehmen. In der Folge sollte ich vor allem mit zwei Männern immer wieder Gespräche über die *Melo*-Schale führen, über ihr Vorkommen, ihre Formen und ihre Bedeutungen (Interview vom 10.11.2005, 11.11.2005, 12.11.2005, 21.11.2005, 22.11.2005 und vom 25.11.2005 mit Yohannes Iaisi und Soter Pimsogong).

Die Zeit der Aneignung

Ibu datang terlalu awal! Ich sei zu früh nach Bayun gekommen, um eine richtige *Melo*-Schnecke zu sehen. Das war eine der ersten Informationen, die ich erhielt, als ich meine verwitterten Fundstücke den Leuten vorzeigte um mit ihnen ins Ge-

spräch zu kommen. Soter und Yohannes, meine beiden Hauptinformanten, erklärten mir, dass es eine Jahreszeit der *Melo* gäbe und die sei von Dezember bis Februar. Im *musim barat* bläst der Wind aus Richtung Westen und es kommt zu einem grundlegenden Wetterumschwung. Die Arafura-See ist aufgewühlt und man weicht zum Fischen auf die Flüsse aus. Das Wetter ist stürmisch und regnerisch. Die starke Strömung trägt zahlreiche *Melo*-Schnecken an jenen Abschnitt der Küste, der sich von Bayun aus Richtung Südosten bis an die Grenze zu Papua Neuguinea erstreckt. Es war erst November, erste Ausläufer des Wetterumbruchs machten sich zwar bereits bemerkbar, es gab immer mal wieder heftige Regengüsse und die brechenden Wellen der Brandung wurden scheinbar immer lauter, aber dazwischen beruhigte sich das Wetter immer mal wieder. Ich hatte die große Hoffnung, dass vielleicht schon einzelne Schnecken an Land gespült würden, doch ich sollte während meiner ganzen Zeit in Bayun kein einziges lebendes Exemplar der *Melo*-Schnecke zu Gesicht bekommen.

Der Jahreszeitenwechsel hat einen erheblichen Einfluss auf das Leben der an der Küste lebenden Asmat. Das Meer, neben den Sagogründen der wichtigste Nahrungsmittellieferant, ist in dieser Zeit unberechenbar. Lediglich die Fische aus den Flüssen können gefangen werden. Kokospalmen und Bananenstauden, deren Früchte als Nahrungsergänzung dienen, ruhen. Wahrscheinlich ergänzen die *Melo*-Schnecken den kargen Speiseplan der Asmat, aber die Aussagen dazu waren widersprüchlich. Denkbar ist es, denn scheinbar befinden sich in vielen der von der starken Strömung herangetragenen Schalen noch die großen, schwarzen Schnecken. Die ganz großen Schalen ließ man liegen, sie waren einfach zu unhandlich, ebenso wie die ganz kleinen. Gesammelt wurden die mittelgroßen, um sich die Schalen kulturell anzueignen.

Die *Melo*-Schnecke wird lokal als *tunuk* bezeichnet. Sie ist im Klassifikationssystem der Asmat eine von drei Konchylien, die eine kulturelle Bedeutung bei den Asmat haben. Bei den beiden anderen Schalen, die Verwendung finden, handelt es sich um die Schale der Trompetenschnecke und des *Nautilus*-Kopffüßlers. *Fysit* ist die lokale Bezeichnung für den *Nautilus*-Kopffüßler (*Nautilus pompilius*). Die irisierenden Zwischenwände werden als Schmuckplättchen verwendet. Die große, um eine zentrale Mittelachse gedrehte Trompetenschnecke (*Syrinx aruanus*), *pyrokor*, wird von den Asmat als Nabelschmuck getragen. Sie gehört zu den besonderen Dingen, die man nicht einfach so findet. Im Traum wird dem zukünftigen Besitzer die Fundstelle offenbart. Denn die Trompetenschnecke ist eingebunden in die Mythologie der Asmat. Die kulturelle Bedeutung der *Melo*-Schneckenschale ist im Vergleich zu den beiden anderen Mollusken schwieriger zu fassen, denn sie ist sehr variabel.

Die Formen der Aneignung

Das gesamte Gebiet der Asmat, welches der Größe Belgiens entspricht, ist von einem dichten Netz von Wasserläufen durchzogen. Kleine Bäche, Flüsse und große mäandernde Ströme durchschneiden den ansonsten schier undurchdringbaren Urwald. Brackwassersümpfe reichen bis weit ins Inland hinein, dort erst gehen sie allmählich in Süßwassersümpfe über. Die starke Meeresflut drängt die Wassermassen jeweils zurück, was eine Umkehrung der Flussrichtung zu Zeiten der Flut zur Folge hat. So überschwemmt das Meerwasser weite Teile des Landes der Asmat. Bei Ebbe wird im Küstenbereich ein breiter Schlammgürtel freigegeben, lediglich an der Kasuarina-Küste bestehen neben diesem Schlammgürtel auch sandige Küstenabschnitte. Der Küstenbereich ist durch Mangrovenbäume mit ihrem imposanten Wurzelwerk geprägt, Nipapalmen und riesige Kasuarinenbäume sind weiter landeinwärts zu finden. Die für die Asmat lebensnotwendige Sagopalme wächst entlang der Flüsse. Dieses Gebiet wird von etwa 64.000 Asmat bewohnt (Konrad, Konrad & Schneebaum 1981: 17-18; Helfrich 1995: 11).

Die kulturellen Erscheinungsformen der *Melo*-Schneckenschale sind einerseits mit dem Wasser verbunden, dem Meer und den Flüssen, und andererseits mit Krieg.

Eine grundlegende kulturelle Erscheinungsform der *Melo*-Schnecke ist jene des Wasserschöpfers. Als Wasserschöpfer werden unversehrte, mittelgroße Schalen der *Melo*-Schnecke verwendet. Bisweilen wird nahe beim zentralen Gewinde ein Loch gebohrt zur besseren ergonomischen Handhabung des Wasserschöpfers oder aber die Schalen werden in ihrer natürlichen Form belassen und so verwendet. In den weiten Schwemmebenen des Asmat-Gebietes im Süden Papuas ist die *Melo* in ihrer Funktion als Wasserschöpfer ein wichtiger Gegenstand. Sie ist Teil ganz grundsätzlicher Handlungen der Asmat. Sie wird dazu verwendet, Sago zu waschen und Wasser aus dem Kanu auszuschöpfen.

Das Gebiet der Asmat ist nur auf dem Wasser zu durchdringen, entweder der Küste entlang oder flussauf- oder flussabwärts durch das Landesinnere. Der Einbaum ist deshalb für die Fortbewegung der Asmat grundlegend. Die Asmat verbringen viel Zeit in ihrem Einbaum, sie fischen in den Küstengewässern des Meeres oder auf den Flüssen. Als „Anker“ verwenden sie ihr Paddel; dieses wird tief in den Schlamm gesteckt und der Einbaum an einer Schnur daran festgebunden. Im Einbaum werden nicht nur Kinder und Hunde mittransportiert, sondern alles was sonst noch im Alltag gebraucht wird. Im Bug des Einbaums befindet sich eine Stelle, wo ein glimmendes Holzstück mitgeführt wird. Ebenso wird Essen wie Sago oder Fisch transportiert. Die Asmat können und müssen weite Strecken mit dem Einbaum zurücklegen. Die Sagogründe befinden sich oft im Landesinnern und für die Jagd dringen sie mit der Flut weit in den dichten Urwald vor. Die Männer paddeln im Stehen, die Frauen im Sitzen.

Sago stellt das wichtigste Grundnahrungsmittel in diesen Tieflandregionen dar. Es handelt sich um das stärkehaltige Innere der Sagopalme, woraus eine Art Mehl

hergestellt wird. Um Sago zu gewinnen wird eine Sagopalme gefällt und aus ihren Blattscheiden wird eine Waschanlage konstruiert. Aus der Palme selbst werden mittels eines Hammers die Fasern heraus gelöst. Vermengt mit Wasser werden die Fasern kräftig durchgeknetet. Durch diese Bearbeitung wird die Stärke in den Fasern ausgeschwemmt und rinnt in ein Auffangbecken. Dort im Auffangbecken fließt das Wasser langsam ab und es bleibt eine feste Masse zurück. Diese wird zerteilt und portionenweise im Feuer geröstet oder zu Fladen gebacken, um so verzehrt zu werden. In den letzten Jahren sind teilweise Plastikbehälter an die Stelle der *Melo*-Schale getreten. Die Frage des Gefäßes ist eine wichtige, denn in der Umwelt der Asmat finden sich sonst keine derartig geformten Dinge, welche die *Melo*-Schale oder einen Plastikbehälter ersetzen könnten und diese sind unerlässlich für die Herstellung von Sago. Besitzt man selbst kein geeignetes Gefäß, muss man eines ausleihen, was aber immer mit einer Gegenleistung verbunden ist.

Ganz anders stellt sich der Prozess der Aneignung beim Nasenschmuck *bipane* dar. Beim Nasenschmuck wird im Gegensatz zur *Melo*-Schale als Wasserschöpfer die Schale im Prozess der Aneignung stark verändert, so dass nichts mehr an die Schale als Ausgangsmaterial erinnert. Es ist die Bearbeitung der Schale durch einen Spezialisten, wodurch das Material eine Kraftaufladung und Umwandlung erfährt. Der Schmuck besteht aus zwei aus der Schale herausgeschnittenen spiegelbildlich gleichen Teilen, die von schmalen Bastschnüren, respektive Rotangstreifen, zusammengehalten werden. Die Verbindung zwischen den beiden Schalenteilen wird mit Bienenwachs überstrichen und manchmal mit Samen verziert. Der *bipane*-Schmuck wird im durchbohrten Nasenseptum getragen. Das Nasenseptum wird bereits im Kindesalter mit einer Holznadel durchstoßen und nach und nach vergrößert, bis der *bipane*-Schmuck getragen werden kann. Die Wölbung des Schmucks, hervorgerufen durch die natürliche Biegung der Schale, die mal mehr und mal weniger erkennbar ist, kommt stets mit dem konkaven weißen Innern der Schale gegen den Betrachter zu liegen. Es sind vornehmlich Männer, welche diesen Schmuck tragen, aber es kommt auch vor, dass sich Frauen damit schmücken (Nelke 1995: 189-190; Konrad, Konrad und Schneebaum 1981: 146; Simpelaere 1983: 139-141).

Die Herstellung dieses Nasenschmucks verlangt nicht nur Geduld, sondern auch Geschick. Notwendig für den Bearbeitungsprozess ist ein genügend großer Vorrat an *Melo*-Schalen, denn die Schalen können leicht zerbrechen und die Größe der Schale muss eine genügend plane Fläche bieten, um das Motiv herausarbeiten zu können. Mit einem Stück Schnecken- oder Muschelschale, das als Meißel zur Herstellung von vielen kleinen Perforationen benutzt wird, wird die Form sorgfältig herausgearbeitet und dann herausgebrochen. Anschließend wird das auf diese Art und Weise herausgemeißelte Stück poliert (Simpelaere 1983: 142-143).



Wasserschöpfer (VI54647) tunuk, *West-Neuguinea, Basim, erworben 1982 durch Dr. Klaus Helfrich, Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum*



Nasenschmuck (VI 52232), West-Neuguinea, erworben 1976 von Dr. G. Konrad, Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum



Ahnenschädel: „Voorouderschedel (54225), Irian-Jaya, Zuidwest-Nieuw-Guinea, Asmat, Casuarinakust, Basim", erworben 1961 durch C. M. A. Groenevelt, Wereld-museum Rotterdam (Ben Grishaaver UFB Leiden)

Der *bipane*-Nasenschmuck wird von den Asmat hoch geschätzt und gilt als Prestige- oder Statusobjekt (Simpelaere 1983: 142). Er wird als wichtiges Symbol der Kopfjagd interpretiert (Smidt 1993: 59). Die Kopfjagd stellte einen zentralen Bestandteil der Lebenswirklichkeit der Asmat dar, die nicht nur mythisch begründet, sondern auch als Lebensprinzip aufgefasst wurde, Vernichtung von Leben, um leben zu können (Helfrich 1995: 161-164). Bisweilen werden auch die äußerst wertgeschätzten Ahnenschädel mit einem *bipane*-Schmuck verziert.

Diese Schädel sind gelegentlich besonders reich mit geflochtenen Bändern, Federn, Tierschwänzen oder -füßen, verschiedenen Schalen, Samen und getrockneten Insekten dekoriert. Die Augen- und die Nasenhöhlen werden mit einem Gemisch aus Bienenwachs und Baumsaft ausgefüllt, in diese Masse werden graue *Coix*- und rote *Abrus*-Samen eingedrückt. Um den ständigen Kontakt mit dem Ahn aufrecht zu erhalten, werden die Ahnenschädel von den Männern stets bei sich getragen, sei es an einer Schnur um den Hals, auf der Brust oder auf dem Rücken. Nachts werden die Schädel als Kopfstütze benutzt (Konrad, Konrad & Schneebaum 1981: 105). Auch Maskenkostüme, *jipae*, die für das gleichnamige Ritual gebraucht werden, bei dem es um den Übergang der Seelen ins Jenseits geht, sind bisweilen mit einem *bipane*-Nasenschmuck versehen.

Als Motiv ist *bipane* überregional bekannt (Konrad & Biakai 1987: 482) und nicht ausschließlich auf den beschriebenen Nasenschmuck beschränkt. Das Motiv ist auch in Holz geschnitzt auf den berühmten Schilden der Asmat wieder zu finden. Interpretationen des Motivs gibt es mehrere. Einerseits gilt es als wichtiges Kopfjagd-Symbol (Smidt 1993: 59). Es wird aber auch als Symbol für den Flughund (Nelke 1995: 190) und als Interpretation von Eberhauern (Konrad, Konrad & Schneebaum 1981: 146) genannt. Die Eberhauer gelten als symbolisches Zeichen für den Mut und die Aggressivität der Asmat (Simpelaere 1983: 141-142). Der Flughund, diese große, Frucht fressende Fledermaus, wird mit einem aggressiven und erfolgreichen Kopfjäger assoziiert. Die Früchte der Bäume, welche der Flughund erbeutet, werden als menschliche Köpfe gesehen. Denn Bäume gelten bei den Asmat als Metapher für menschliche Wesen. Ihre Früchte werden als „Köpfe“ interpretiert. Und eben diese „Köpfe“ werden vom Flughund erbeutet (Smidt 1993: 58).

Es war dank Dorotheis, dass ich einen tieferen Einblick in diesen *bipane*-Komplex erhielt. Dorotheis war nach Bayun gekommen, um mit dem Pater über den Bau einer Kirche in seinem Dorf zu sprechen. Dorotheis war ein Keigar, gehörte einer Gruppe von „Flussleuten“ an, die weiter landeinwärts wohnen. Dorotheis war gläubiger Christ und wahrte eine gewisse Distanz zu diesen traditionellen Inhalten. Er war als etwa 35-jähriger Mann noch nicht in alle Geheimnisse rund um den *bipane*-Komplex eingeweiht worden. Dennoch konnte er mir einige Details erhellen. In Bayun nämlich war es für mich als Frau fast unmöglich gewesen, Informationen darüber zu erhalten. Soter und Yohannes wagten nicht mit mir über die Bedeutung des *bipane*-Schmucks zu sprechen. Es war also Dorotheis, der

mir berichtete (Interview vom 18.11.2005): Der *bipane*-Schmuck wurde von großen Kriegern getragen, denn er verlieh seinem Träger Kraft. Außerdem schüchterte er durch seine Wirkung die Gegner ein. Der Träger des Nasenschmucks war gemeinhin ein erfahrener und weiser Krieger, er zeichnete sich durch Bedachtsamkeit aus, er beobachtete genau das Kampfgeschehen, bevor er zum entscheidenden Schlag ausholte. Es war vor allem in Krisensituationen, in denen ein Mann durch den Nasenschmuck Kraft schöpfen konnte. Diese dem Schmuck immanente Kraft ermöglichte es einem Krieger, sich aus einer misslichen Lage zu befreien, beispielsweise bei dem Angriff eines Krokodils. Denn bei jenem Mann, der einen Nasenschmuck trägt, konnte das Krokodil nicht richtig zubeißen, der Krieger wird deshalb im Ganzen vom Krokodil verschluckt. Aber wiederum durch den Nasenschmuck wird der Mann gerettet, der Schmuck kitzelt das Krokodil in seinem Bauch und so speit es den Krieger im Ganzen wohlbehalten wieder aus. Durch die enorme Kraft, welche von diesem Schmuck ausgeht, muss der Erbe eines Schmucks genau benannt werden, denn der Schmuck kann nicht von jedermann getragen werden. Normalerweise geht ein solcher *bipane*-Schmuck vom Vater auf den ältesten Sohn über. Stirbt der Vater jedoch bevor er seine Absichten klar machen konnte, dann hütet sich der Sohn davor, diesen Schmuck zu tragen, aus Angst vor der großen Kraft. Für die Herstellung eines *bipane*-Schmucks wurde ein Spezialist benötigt, der sich im Umgang mit dieser Kraft auskannte. Der Spezialist musste älter sein als jener, der später Besitzer des Schmucks wurde. Selbstverständlich musste für die Fertigung des Schmucks eine noch nicht für andere Zwecke gebrauchte, neue Schale verwendet werden. Die isolierte Betrachtung des *bipane*-Schmucks ist jedoch eigentlich gar nicht möglich, denn dieser Nasenschmuck ist eingebunden in einen ganzen Komplex des Schmückens, der sich aus verschiedenen Einzelteilen zusammensetzt und nur im Zusammenspiel mit seiner Ganzheit eine gewisse Wirkung evoziert. So waren neben dem Nasenschmuck Oberarmbänder wichtig, die den Dolch aus Kasuarknochen hielten, und Steinbeile, Wurfspeer, Pfeil und Bogen. Um mehr über den *bipane*-Komplex zu erfahren, war ich jedoch in zweierlei Hinsicht zu spät. Einerseits in einem ganz allgemeinen Sinn, nur noch wenige Männer und noch viel weniger Frauen hatten noch ein Loch im Nasenseptum, welches nötig ist, um einen solchen Schmuck tragen zu können. Meine Fragen nach dem Durchstoßen der Scheidewand wurden mit beschämtem Gekicher quittiert, scheinbar haftet dieser Praxis heute etwas Rückständiges an. Zum anderen war ich zu spät, weil vor meiner Ankunft in Agats das alljährliche Festival zu Ende gegangen war. Dieses Festival wäre eine Möglichkeit gewesen, zumindest über den handwerklichen Teil der Fertigung des Schmucks mehr zu erfahren. Denn anlässlich des Festivals werden solche *bipane* in großer Zahl für den Verkauf an die Touristen hergestellt.

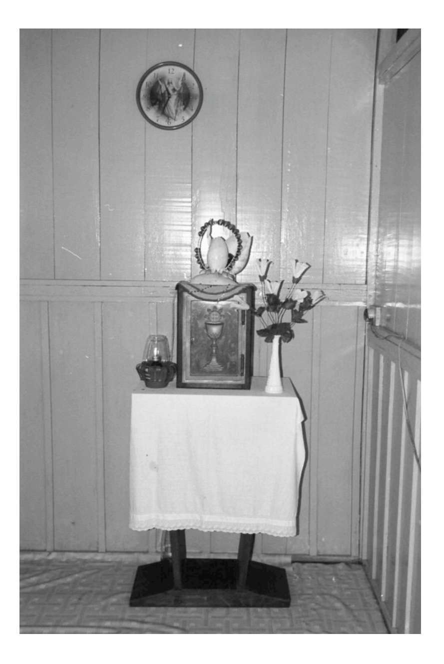
Die *Melo*-Schnecke kann also im Prozess der Aneignung völlig unterschiedliche Bedeutungen erhalten. Geht eine Schale kaputt, kann sie nicht unbedingt durch eine andere ersetzt werden. Schon beim Auflesen am Strand macht sich das

bemerkbar. Man muss einen Plan fassen und diesen auch umsetzen. Früh morgens geht man zum Strand, um sich eine Schale zu suchen. Das Wissen um jahreszeitliche Veränderungen und ihre Zeichen sowie von Fundorten der *Melo*-Schale ist dafür unerlässlich, insbesondere für die Asmat weiter landeinwärts, die keinen unmittelbaren Zugang zum Meer haben. In einer Umwelt, in der es kaum Rohstoffe gibt um daraus Schöpfgeräte herzustellen, ist die *Melo*-Schale von großer Wichtigkeit. In dieser Funktion als Wasserschöpfer war die Schale auch ein zentraler Bestandteil von Friedensbeschlüssen. Symbolisch wurde aus der Schale gegenseitig Wasser gereicht. Als Nasenschmuck ist sie das Symbol eines großen Kriegers, der um den Rohstoff, den Herstellungsprozess und die daraus resultierende Wechselwirkung zwischen Träger und Schmuck weiß. Ist die *Melo* einmal in ihrer Funktion verankert, ändert sich die Bedeutungszuweisung auch nicht mehr, was sich aber verändern kann, sind die Formen der Aneignung in der Biografie des Gegenstandes. Der Prozess des „an sich Nehmens“ kann die Form eines Brautpreises annehmen, der weitergegeben wird, die *Melo*-Schalen können vererbt oder gestohlen werden. Eine Form der Aneignung konnte sogar Mord sein, bei welcher der Besitzer eines Nasenschmucks umgebracht wurde, um den Schmuck an sich zu nehmen. Aber auch Handel stellt eine Form der Aneignung dar. Insbesondere vor der Ankunft der ersten Missionare und deren Bemühungen um die Befriedung des Gebietes schien Handel nur in sehr eingeschränktem Maße zu existieren, danach kam Handel häufiger vor. Handelsbeziehungen sind weitgehend personifiziert, man hat kontinuierliche Handelsfreundschaften, die persönlichen Handelspartnerschaften werden vererbt an den ältesten Sohn. In diesen Beziehungen ist Bedachtsamkeit gefragt, der Handelspartner soll zufrieden gestellt werden, schließlich ist man an der Fortsetzung der Beziehung interessiert (Interview mit Dorotheis Asiam von Amkei am 18.11.2005 und Interviews mit Yohannes Iaisi und Soter Pimsogong).

Die religiöse Aneignung

Einerseits drang ich mit meiner Spurensuche immer weiter in die Kultur der Asmat ein, andererseits rissen die Spuren auch immer wieder ab und der Zugang zu bestimmten Themen blieb mir versperrt. Es war aber in einem anderen, völlig unerwarteten Bereich, dass sich mir das Thema der Aneignung der *Melo*-Schneckenschale geradezu aufdrängte.

Das war der Fall im anderen Teil von Bayun, in dem sich die katholische Mission eingerichtet hat. Im Andachtsraum der Nonnen von Bayun traf ich auf eine Schmuckkomposition, die hauptsächlich aus Schalen der *Melo*-Schnecke hergestellt war.



Schmuckkomposition aus Melo-*Schalen*

Die Schmuckkomposition war entweder von den Molukken mit nach Papua gebracht worden oder wurde hier nach dem Beispiel eines solchen Schmucks gefertigt. Ein großer Teil des Mitarbeiterstabs der katholischen Kirche stammt ursprünglich von der nicht allzu weit von Papua entfernt liegenden Inselgruppe der Molukken. Das Bemerkenswerte war allerdings, was da mit dieser Schmuckkombination aus *Melo*-Schalen dekoriert wurde, nämlich der Tabernakel des Andachtsraumes. Im Tabernakel werden Brot und Wein für die Eucharistie aufbewahrt. Im Abendmahl werden so Leib und Blut Jesu im geweihten Brot und Wein offenbar, eine der zentralen Handlungen der Katholiken.



Der Andachtsraum der Nonnen in Bayun mit der Schmuckkombination aus zwei Melo-*Schalen auf dem Tabernakel*

Im Aufenthaltsraum der Nonnen stieß ich auf eine weitere *Melo*. Ein etwa 30 cm großes Exemplar war auf einem eisernen Fuß befestigt worden. Das Innere der Schale war bemalt, das Bild zeigt eine Nonne, die aufs Meer hinausblickt, am Horizont ist ein Schiff zu sehen. Das Bild spielt auf die Missionstätigkeit in der Ferne an und auf das Verlassen der Heimat im Dienst der Kirche. Auf der Außenseite war eine Art Grußwort geschrieben: „Noch bevor ich geboren werde, sind sämtliche Tage meines Lebens reich erfüllt."

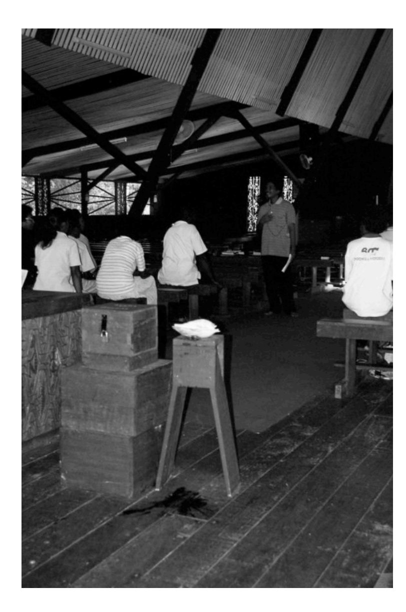


Die mit einem Geleitspruch und einem Bild versehene Melo-*Schale, welche eine Nonne von den Molukken nach Papua brachte*

Als ich mich nun eingehender mit dem Thema der Aneignung lokaler Kulturelemente innerhalb der katholischen Kirche zu beschäftigen begann, traf ich auf viele andere Beispiele. Der Umstand, überall in den Kirchen Asmat-Elemente zu finden, war für mich überraschend: Schilde, beschnitzte Pfähle und Balken, Asmat-Motive über und über. Denn in den Monaten, die ich auf den Spuren der *Melo*-Schneckenschale an verschiedenen Orten in Papua verbracht hatte, wurde ich mit höchst unterschiedlichen konfessionellen Haltungen von Missionen gegenüber der Lokalkultur konfrontiert. In diesen meist zufälligen und daher wenig repräsentativen Begegnungen mit Missionaren und Missionen gewann ich einen ganz unterschiedlichen Eindruck der katholischen und protestantischen Mission. So vollzogen sich scheinbar Zerstörungen lokaler Kulturelemente häufiger innerhalb des Lagers der protestantischen Missionen. Auch gab es seltener Beispiele religiöser Aneignung lokaler Elemente bei den Protestanten. Durch eine solche Zerstörung von Gegenständen oder das Unterbinden von Ritualen, die meist schon vor vierzig Jahren vollzogen worden waren, brachen daher in vielen Einzugsgebieten der protestantischen Missionen Spuren ab und ließen sich nicht weiter verfolgen, wie ich dies am Beispiel der *Melo*-Schneckenschale andernorts mehrfach verdeutlicht habe. Hier, innerhalb der katholischen Mission im Asmat vollzogen sich ganz andere Prozesse, die mir – wenn auch in unerwarteter Art und Weise – ein Weiterverfolgen der Spuren der *Melo*-Schneckenschale eröffneten.

Als ich mit dem Pater von Bayun meine Beobachtungen diskutierte und mein erwachendes Interesse an der Bedeutung der Schale innerhalb der katholischen Mission mitteilte, erhielt ich einen weiteren wichtigen Hinweis in diese Richtung. Die wichtigste Information war für mich, dass die *Melo*-Schale in der Kathedrale in Agats als Weihwasserschale gebraucht wird. Ich hatte damals in meiner Eile die Kathedrale von Agats nicht besucht, da ich schnellstmöglich nach Bayun wollte, um meine Nachforschungen aufzunehmen.

Ich beschloss einige Tage früher als geplant zurück nach Agats zu fahren, um diese Spuren der Aneignung im katholischen Kontext weiter zu verfolgen. Der Wetterumschwung machte sich bereits deutlich bemerkbar, die See wurde immer aufgepeitschter, es kam immer häufiger zu heftigen Regenschauern. Eine Fahrt auf der Arafura-See ist unter diesen Umständen nicht ungefährlich, vor allem in diesen kleinen Booten. Just am Morgen meines Abreisetages, dem 26.11.2005, ging ein gewaltiges Gewitter über Bayun nieder. Nach zwei Stunden beruhigte sich aber die Situation wieder und nach einer ruhigen Fahrt, dafür im strömenden Regen, war ich wieder zurück in Agats. Nachdem ich meine Sachen in meine Unterkunft gebracht hatte, eilte ich über die Stege zur Kathedrale. Und tatsächlich befanden sich im Eingangsbereich der Kathedrale jeweils links und rechts eine *Melo*-Schale auf einem Sockel befestigt. Mit der natürlichen Öffnung gegen oben enthielten sie Weihwasser, mit dem sich die Gläubigen beim Eintreten und Verlassen der Kathedrale bekreuzigten. Das Segenszeichen mit dem Weihwasser soll die Gläubigen von negativen Mächten befreien und gilt als Erinnerung der Taufe. Das Wasser in der Schale der *Melo*-Schnecke, das von einem Priester in einem Segensgebet geweiht wird, symbolisiert Leben, Reinigung, Gefährdung und Errettung.



Eine Melo-*Schale als Weihwasserschale im Eingangsbereich der Kathedrale von Agats*

Als Weihwasserschale reiht sich die *Melo*-Schale nicht nur in die lange Tradition der Verwendung von Schnecken- und Muschelschalen in dieser Funktion ein, sondern kann als Zitat ihrer früheren lokalen Bedeutung gesehen werden. Durch den Prozess der Umdeutung wird die Schale zu etwas Katholischem. Solche Prozesse gewähren Einblick in die Haltung der katholischen Kirche gegenüber der einheimischen Kultur und geben Auskunft über das bestehende Verhältnis. Jene Elemente werden zur Aneignung berücksichtigt, welche den Zielen der Kirche dienen. Aneignung hat in dieser Hinsicht auch mit Macht zu tun.

Auch innerhalb der katholischen Kirche kam es anfänglich zu Verboten gewisser Rituale und Zerstörungen materieller Kultur. Bedingt aber durch verschiedene Einflüsse setzte innerhalb der katholischen Kirche ein Umdenken ein, das zu einer weitgehend liberalen Haltung gegenüber der lokalen Kultur geführt hat, ja teilweise sogar zu einer kulturellen Wiederbelebung. 1953 wurde die erste katholische Mission im Asmat-Gebiet von den Herz-Jesu-Missionaren in Agats eröffnet, welche 1958 von der Crosier-Mission übernommen wurde. Bereits der erste Leiter der Missionsstation in Agats, der niederländische Pater Gerard A. Zegwaard, beschrieb die Kultur der Asmat. Viele der Missionare hatten ein Anthropologie-Studium absolviert, um die Kultur der Asmat besser verstehen zu können. Ein Projekt der United Nations hatte zudem die nachhaltige Förderung der Asmat-Kultur zum Ziel. Von 1968-1974 wurde im Asmat Art Project unter der Leitung von Jacob Hoogerbrugge versucht, die traditionelle Schnitzkunst der Asmat wiederzubeleben. In die gleiche Zeit fällt die Ernennung des Amerikaners Alphonse A. Sowada zum Bischof von Agats. Auch Sowada hatte Anthropologie studiert und trug während seiner Amtszeit wesentlich zur Förderung der Kultur der Asmat bei, wobei das bereits erwähnte Museum und das Kulturfestival nur zwei Beispiel dieser umfangreichen Förderung sind.

Der Wendepunkt zwischen Zerstörung und Integration lokaler Elemente kann innerhalb der katholischen Kirche am Zweiten Vatikanischen Konzil (Vaticanum II) festgemacht werden, welches vom 11.10.1962 bis zum 8.12.1965 stattfand. Das Hauptbestreben lag gemäß Papst Johannes XXIII in einem „Aggiornamento", einem „Heutigwerden", einer Anpassung des Katholizismus an die Gegenwart. Unter Anderem hatte das Zweite Vatikanische Konzil die Relativierung zur Folge, dass die katholische Kirche die einzig wahre sei. Außerdem kam es zu einer stärkeren Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen und einer Aufweichung der Liturgie (Gespräch mit Pater Virgil Petermeier vom 27.11.2005).

Insbesondere für die Missionsarbeit hatte dies weit reichende Folgen. Statt den katholischen Glauben der Lokalkultur überzustülpen und die lokale Kultur in ihrer Gesamtheit abzulehnen, beschränkte sich die Ablehnung nur noch auf Elemente, die mit der christlichen Doktrin nicht zu vereinbaren waren. Die bis dahin praktizierte Assimilationspraxis wandelte sich zu einer praktizierten Enkulturation. Ziel war, dass die katholische Asmat-Kultur verinnerlicht werden sollte und als normal, natürlich und gottgewollt empfunden wird. In jüngster Zeit fällt in diesem

Zusammenhang auch der Begriff Interkulturation (siehe de Hontheim 2008), der in noch weitergehender Weise die gegenseitige Beeinflussung – und die gegenseitige kulturelle Aneignung – betont. Denn auch die Einflüsse, die von der Mission auf die lokale Kultur ausgeübt werden, zeigten ihre Wirkung, die Existenz von Cargo-Kulten ist bestimmt eines der spektakulärsten Beispiele hierfür.

Die Enkulturation ist vom Gedanken geprägt, dass die Lokalkultur zuerst da war. In diese lokale Kultur soll das Evangelium integriert werden. Das ist ein lang andauernder Prozess, die Menschen wachsen stetig darin hinein. Dieser katholische Kulturbegriff lässt sich auf die Annahme zurückführen, dass wie die Menschen auch die Kultur von Gott geschaffen worden ist. Sie wird als Dialektik zwischen Gott und den Menschen verstanden. In dieser Sichtweise lassen sich Gott und die Menschen nicht trennen, denn sie sind eins. Die Asmat in ihrer kulturellen Tradition sind so gesehen eine Mischung aus Gottgewolltem und Gottungewolltem. Insbesondere Kopfjagd und Kannibalismus sind Elemente der Asmat-Kultur, die so nicht mit dem Evangelium zu vereinbaren waren. Dennoch sah die katholische Mission Elemente in der Kultur der Asmat, die sie für wünschenswert hielt und weiter förderte. Selbst im Kannibalismus konnten Elemente, wie die Adoption des Kindes des Getöteten durch den Mörder, als positiv ausgemacht werden (Gespräch vom 27.11.2005 mit Pater Virgil Petermeier).

Als ein Schlüsselerlebnis schilderte mir Pater Virgil Petermeier (Gespräch vom 27.11.2005) eine Begegnung, die er in den 1970er Jahren gemacht hatte:

> "When I went in '78 up into the area where the people live in the trees, this is one of my key experiences in that issue we are talking about. When we finally came to the tree house, the people had fled. So we waited and waited and finally a man came out from behind the bushes. And immediately in his language he said one of the guides to go up to his tree house and we didn't know what he said why the man's up there for. And when we continued our conversation with him through interpreters – finally to make a long story short –we convinced him to bring out all the people that were hiding, so first his mother and sister, then finally his wife and child. Now, he had already told us earlier in the conversation that we were the first outside people he had ever met directly. He had seen airplanes, he watched people going by on the river, but he had never ever met somebody directly. He still had a stone axe, he was completely naked basically, except for a small *koteka*, he was highly decorated, but a very wild look in his eyes, because we were in an area that was still at war with one another, that's why they live up in the tree houses, too, for safety. Now, when his wife and child finally came out it was exactly that moment when the man he had been sent up his house, now came down. With what? With sago for us. That sounds simple, but here is a man who met for the first time outside people, from our experience with other groups it could possibly be he does not know we really are human beings, with clothing and

> eye glasses and all that kind of thing. But the first impulse for whatever reason was to get food for that people or creature that came to visit. I read that as primitivism in its best. If I want say he is a primitive, I say yes, because he was executing what is a prime reaction amongst human beings – Gastfreundschaft – or whatever you want to call it, it's hospitality. It might be that he got sago so we wouldn't harm him or whatever, I have to say this a little carefully, was it really hospitality or was it something else. At the moment I wanted to read it positively, a good loving gesture from a man who is living in a society that kills one another. All I want to say is human beings are way-way back until now that strain of being loving people basically. When we want to take that in this positive way. And things that they have created have this mixture, so that's where I would say comes the Catholic Church at the culture positively."

In dieser praktizierten Haltung der katholischen Kirche gegenüber der Lokalkultur geht es darum, wünschenswerte Elemente auszumachen, diese zu verstärken und sich in einem katholischen Kontext anzueignen. Auszüge aus Mythen und traditionellen Erzählungen, sowie der Symbolgehalt gewisser Gegenstände und Handlungen wurden in diesem Kontext als gottgewollt angesehen. Sie sollten zur Hilfe genommen werden, um die christliche Botschaft den Asmat näher zu bringen. Dadurch erhofften sich die katholischen Missionare das Evangelium einfacher vermitteln zu können. Es war eine Art religiöser Prüfung, die schlussendlich entschied über Gut und Böse, über Fortdauer, Umwandlung oder Niedergang. Das „Gute" wurde verstärkt, beibehalten oder umgewandelt, das „Schlechte" wurde links liegen gelassen. Solche Bewertungsprozesse beinhalten ein Verständnis der Kultur der Asmat und eine fortdauernde Auseinandersetzung und Bewertung mit derselbigen.

In diesem Gesamtkomplex muss die Aneignung von materiellen Kulturelementen der Asmat innerhalb der katholischen Kirche gesehen werden. Die Kirchen im Asmat-Gebiet sind über und über mit Asmat-Schnitzereien verziert. *Mbis*-Pfähle, Symbole des Abschieds in das Jenseits, sind genauso zu finden wie Schilde der Asmat mit traditionellen Motiven. Die Asmat kommen mit ihrem traditionellen Schmuck in die Kirche. Und selbst der Bischof verzichtet bisweilen auf Mitra und Krummstab und verwendet eine aufwändig gearbeitete *Kuskus*-Stirnbinde, Paddel und Prachtspeer als Insignien. Kirchen werden nicht mit Weihwasser gesegnet, sondern mit Kalk, der traditionell dafür eingesetzt wird die bösen Geister zu vertreiben, um somit die Kirche zu einem Ort des Friedens zu machen. Der Symbolgehalt traditioneller Verhaltensmuster der Asmat wird für katholische Zwecke gebraucht.

> „We've used some rights of peace making in the church […], I remember the old bishop very dramatically using one of these rights when they – the original right would have been something like this, one that I once witnessed: they

> made a trail, a pathway, from the shore of the river to the men's house. And then a chief from another village with whom they are going to make peace, was invited to come. And when he arrived in the canoe, he was taken in left and right and led up this pathway, the pathway was really the size of a canoe, the planks on the side, broken up, broken long planks, and then into the planks they have stuck arrows, so there were about seven raids of arrows all the way from the shore. So as he walked up using his foot to break the arrows and that was signifying the breaking of the animosity between that village and the village he was coming from. […] When we blessed a church, they put the arrows right into the floor of the church. And so in the beginning the bishop invited people that were together for the first time from enemy villages […] to make statements of what they thought had been wrong […]. And so people stood up, men and women, and made kind of a confession, and once that was all finished, then bishop Alphonse went down to the floor and yanked down the first arrow and broke it and said: and all the sins of fighting and mocking one another, he smashed the thing to the floor, then he went to the next one: the sin of stealing and the sin of using other people's wife etc. and he asked: these are the sins we ask God to forgive. When he was doing that the church was absolutely quiet. We had hundreds of people in the church, but it was absolutely quiet. And I'm convinced that the symbols spoke more than his words" (Gespräch vom 27.11.2005 mit Pater Virgil Petermeier).

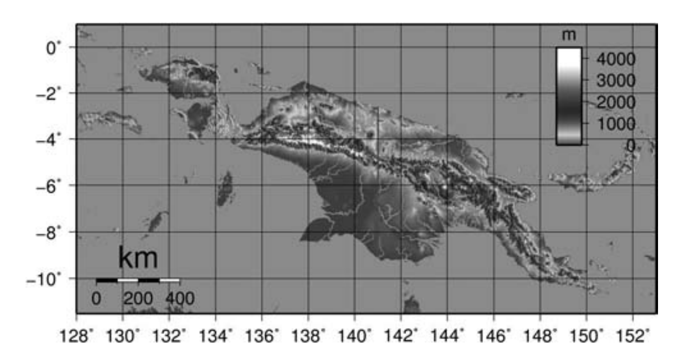
Durch das symbolische Zerbrechen von Pfeilen wurde vom Bischof das Ende der Feindschaft zwischen zwei Dörfern besiegelt. Es wird anscheinend ohne Angst vor Synkretismus sowohl mit katholischen Liturgien als auch mit Kirchenbauweisen experimentiert. Nahe Agats wurde eine *gereyeu* gebaut. Eine Verbindung zwischen *gereja*, also die indonesische Bezeichnung für Kirche und *yeu*, die lokale Bezeichnung für das Männerhaus, das kulturelle Zentrum der Asmat. Alle Holzpfosten und Trägerbalken des Bauwerkes sind beschnitzt und es gibt Feuerstellen. Die *gereyeu*, ein Beispiel für das experimentelle Ausprobieren neuer Formen, soll einladend sein für die Menschen, sie sollen sich damit identifizieren und sich auch um das Bauwerk kümmern.

Noch einmal traf ich auf Spuren der *Melo*-Schneckenschale in diesem katholischen Kontext. Sie wird nämlich innerhalb der katholischen Kirche nicht nur als Weihwasserschale verwendet, sondern auch als Schöpfgerät für das Weihwasser im Rahmen der Taufe. Es ist mit der Taufe, dass der Eintritt in das Christentum erfolgt. Als symbolische Schwelle zwischen dem alten Sein in der Sünde und dem neuen Sein als Christ, tötet das geweihte Wasser und schenkt zugleich neues Leben.

Total mobil:
Die *Melo*-Schneckenschale als Handelsware

Ein Museumsobjekt, eine Skizze und ein Foto dienen in diesem Essay als Aufhänger, um die materiellen Ausdrucksformen der *Melo*-Schnecke in ihrer unglaublichen Mobilität, großflächigen Verbreitung und enormen kulturellen Beweglichkeit aufzuzeigen. Die *Melo* ist an bestimmten Abschnitten der Küste und auf einigen dem Festland vorgelagerten Inseln zu finden. Meine Beschäftigung mit dieser Meeresschneckenschale verwies mich zuallererst auf ihre enorme Verbreitung in Neuguinea. Sogar in weit abgelegenen Tälern des Hochlandes Neuguineas, wo selbst die Existenz des Meeres unbekannt gewesen sein dürfte, war die *Melo* in unterschiedlichsten Formen und Funktionen anzutreffen. Ein unerwarteter Umstand, wenn man sich die Insel Neuguinea in ihrer Topografie vergegenwärtigt.

Neuguinea wird quer von Nordwesten bis in den Südosten von einem gewaltigen Gebirgsmassiv durchzogen, zerfurcht von unzähligen Flusstälern. Im Westen erreichen einige Gipfel fast 5.000 m Höhe und sind schneebedeckt. Das Gebirgsmassiv fällt auf beiden Seiten gegen Norden und Süden steil ab. Dichter tropischer Regenwald zeichnet diese Übergangszonen aus, gefolgt vom Tiefland, das meist durch mäandernde Flüsse, riesige Sumpfgebiete, aber auch von Savannenlandschaften geprägt sein kann.



Topografische Karte der Insel Neuguinea http://de.wikipedia.org/wiki/Datei:New_Guinea_Topography.png

Die topografische Lage, mit einer zu überwindenden Distanz von 300–400 km Fluglinie von der Küste bis ins Gebirge, ist aber nur ein Aspekt dieser unglaublichen Verbreitung der *Melo*-Schale. In Neuguinea lebt eine Vielzahl von kleinräumlich organisierten Gruppen mit jeweils eigener Sprache. Händler, im Sinne von überregional organisierten Akteuren, die Märkte bedienen, gab es nicht. Es waren einzelne Männer oder kleine Gruppen von Männern, die Handelsexkursionen über die Grenzen des eigenen Gebietes hinaus unternahmen. Diese Exkursionen konnten im eigenen Gebiet die sozialen Beziehungen festigen, wurden allerdings riskant, sobald die Männer ein fremdes Gebiet betraten. Solche Unternehmungen stellten jeweils Abschnitte im Leben einer *Melo*-Schneckenschale dar. Denn im Prozess des Verhandelns ging sie durch viele Hände, wurde über verschlungene Pfade über unzählige Etappen weiter verbreitet. Um die dynamische Bewegung der *Melo*-Schnecke in Papua nachvollziehen zu können, suchte ich mehrere Orte auf diesen Handelsstrecken auf. In meiner Spurensuche war ich mobil, ich verweilte mal länger, mal kürzer an den Orten der *Melo*. In dieser Suche beschäftigten mich folgende Fragen: Wie konnten nun solche Wege der *Melo*-Schnecke aussehen? Welches waren die Agenten ihrer Verbreitung? Wie ging die Verbreitung vonstatten? Wie wurden ideologische Inhalte in Bezug auf die *Melo* transportiert? Wie sahen ihre unterschiedlichen Formen und Funktionen aus? Und wie wird das Thema innerhalb der Ethnologie theoretisch und methodisch erfasst?

Verbreitung ist ein Thema, welches Ethnologen bereits im Rahmen des Diffusionismus Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts beschäftigte. Bei den theoretischen Ansätzen des Diffusionismus standen, nachdem die biologistisch-naturwissenschaftlichen Entwicklungspostulate des Evolutionismus im Sinne parallelen Durchlaufens von Entwicklungsgesetzen als überholt galten, historische Übertragungen und Verbindungen von Kulturgütern im Vordergrund. Die am Ende des 19. Jahrhunderts bedingt durch die europäische Expansionspolitik stark angewachsenen völkerkundlichen Sammlungen boten die notwendige Grundlage, um sich anhand von Sammlungsobjekten mit Kulturbeziehungen und Kulturentwicklungen zu beschäftigen. Dabei standen formale Kennzeichen der Sammlungsobjekte im Vordergrund. Anhand solcher formaler Kennzeichen wurden kulturelle

Verbreitungsgebiete ausgemacht, gleichartige Erscheinungen deuteten auf einen gemeinsamen Ursprung hin. Diese Verbreitungsgebiete waren nach der diffusionistischen Lehre geprägt von einem aktiven Zentrum der Verbreitung und einer lediglich passiv rezipierenden Peripherie. Der Nachweis historischer Beziehungskontakte zwischen konkreten schriftlosen Gruppen war das erklärte Ziel der damaligen Forschung. Dabei war das Nachvollziehen von Migrations-, Entlehnungs-, Mischungs- und Übertragungsprozessen als Schlüssel zu einem historischen Verständnis von zentraler Bedeutung (Müller 1993: 198). Methodisch wurde dabei anhand bestimmter Kriterien nach Formübereinstimmungen gesucht, die auf Kontaktsituationen schließen ließen (Graebner 1905; 1911).

Nicht nur, dass der Diffusionismus schon seit geraumer Zeit innerhalb der Ethnologie als überholt gilt, er wurde mit dem Aufkommen der Feldforschungspraxis und dem damit in theoretischer Verbindung stehenden Funktionalismus und Strukturalismus *ad acta* gelegt, die unterschiedlichen diffusionistischen Richtungen bieten auf Neuguinea bezogen kein schlüssiges Gesamtkonzept. Die von Fritz Graebner gemachte Unterteilung Neuguineas in eine Landkultur, eine ost- und in eine westpapuanische Kultur, wird der kulturellen Differenziertheit der unzähligen Gruppen in Neuguinea nicht gerecht. Und die in Anlehnung an die aus dem amerikanischen Raum stammende Kulturareallehre (Wissler 1923) gemachte Unterteilung von Knauft (1993), die auch geografische bzw. umweltbezogene Faktoren in ihre Betrachtung einbezieht, konzentriert sich in einer Teilbetrachtung lediglich auf den Süden Neuguineas. Das großräumige Untersuchen von Verbreitungsphänomenen im Diffusionismus wäre insbesondere auf Neuguinea bezogen interessant. Doch die Vorstellung von Kulturelementen, die wie „feste Klötzchen" auf einer Karte „wandern" und sich „ausbreiten" (Mühlmann 1962: 289) war dann doch zu mechanisch in Anbetracht der vielfältigen dynamischen Prozesse, die im Zusammenhang mit Verbreitung stehen.

Seit den 1980er Jahren wurden weltweit wirtschaftliche, soziale, technologische, kulturelle und politische Veränderungen beobachtet und unter dem Begriff „Globalisierung" zusammengefasst. Hatte der Diffusionismus in der Zentrum-Peripherie-Perspektive funktioniert, war es rund hundert Jahre später im Rahmen dieser Globalisierungsdebatte, dass die Auflösung dieser Perspektive unter dem Aspekt der Verbreitung diskutiert wurde. „Globalization entails a shift from two-dimensional Euclidian space with its centers and peripheries and sharp boundaries, to a multidimensional global space with unbounded, often discontinuous and interpenetrating sub-spaces" (Kearney 1995: 549). Ein wichtiger Meilenstein in diesem Auflösungsprozess des bipolaren Zentrum-Peripherie-Denkens war Immanuel Wallersteins Konzeption einer Semi-Peripherie. Das Weltsystem als wirtschaftlicher, geeinter Raum sollte mit Zentrum – Semi-Peripherie – Peripherie eine differenzierte Sicht der modernen Weltwirtschaft unter globalen Bedingungen ermöglichen (Wallerstein 1974). „This spatiality of history offered a more decentered view of differentiation that the imagery of distinct centers and peripheries

and moved thinking toward an imaginary of the local in the global" (Kearney 1995: 550). Die Verbindung von global und lokal wird im Wortkonstrukt *glocalization* (Robertson 1992, 1995) ausgedrückt. Denn das Globale und das Lokale bedingen sich gewissermaßen gegenseitig, sie schließen sich nicht aus. „Im Gegenteil: das Lokale muss als Aspekt des Globalen verstanden werden" (Beck 1997: 90). Es ist insbesondere in dieser Betrachtung, dass widersprüchliche Prozesse zum Vorschein kommen. Die viel gefürchteten Homogenisierungstendenzen einer „globalen Kultur" – ausgedrückt in den Schlagworten „McDonaldization" (Ritzer 1995) oder „Cocacolanization" – haben sich in kultureller Hinsicht nicht bewahrheitet, vielmehr kommt es zu verstärkten Differenzierungen, Fragmentierungen oder Zersplitterungen (Appadurai 1996, Hannerz 1996). Perspektivische Betrachtungsweisen der aktuellen ethnologischen Forschung analysieren Schnittstellen von Verbreitungsprozessen im Überkommen des Zentrum-und-Peripherie-Denkens.

Anhand der drei Aufhänger – einem Museumsobjekt, einer Skizze und einem Foto – werden im Folgenden die globalen Verknüpfungen und Verflechtungen der *Melo*-Schneckenschale raum- und zeitübergreifend aufgedeckt. Die drei folgenden Perspektiven der Betrachtung sollen der Vielfältigkeit der Kontexte gerecht werden, in denen sich die Schale bewegt und verfangen ist und die Eckpunkte ihres sozialen Seins kartieren. Anhand der Perspektive „Die Inspektion der weißen Flecken auf der kolonialen Landkarte: Dampfer, Flugzeuge, Schneegipfel und ‚Pygmäen'" soll der globale Charakter von kolonialen Erkundungen in Papua aufgezeigt werden und in welchem Maße vermeintlich isoliert lebende Gruppen Papuas vernetzt waren. In „Das Netz der Beziehungen, das System der Bewegung, die Logik der Verbreitung: Handelssysteme in Neuguinea" geht es um Handelssysteme in der Literatur und in der erlebten Praxis. Und in der dritten Perspektive schließlich „Expedition in den Süden", schildere ich meine eigene Exkursion auf den Handelsspuren der *Melo*-Schneckenschale vom Hochland Papuas bis zum Fuße der Berge an die Grenze des Tieflandes.

Die Inspektion der weißen Flecken auf der kolonialen Landkarte: Dampfer, Flugzeuge, Schneegipfel und „Pygmäen"

Durch die Kolonialisierung West-Neuguineas durch die Niederländer wurden ganz neue Kanäle der Verbreitung eröffnet. Neue Formen und Agenten der Verbreitung traten auf, neue Verbindungen wurden eingegangen. Die koloniale Erschließung Neuguineas durch die Niederländer, Deutschen und Briten erfolgte vergleichsweise spät. Zwar wurde die Insel Neuguinea bereits 1512 zum ersten Mal erwähnt, doch lange Zeit gab es kaum Erkenntnisse über diese zweitgrößte

Insel der Welt und deren Bewohner, lediglich Küstenabschnitte wurden punktuell erkundet.

Es war im 17. Jahrhundert, dass sich die Niederländer erst auf den Molukken und dann auf Java niederließen. Die Kolonie „Niederländisch Indien" expandierte kontinuierlich und 1828 erhoben die Niederländer formal Anspruch auf West-Neuguinea. Für diesen Schritt gab es vor allem strategische Gründe. Mit der Errichtung von Siedlungen in Manokwari im Norden und Fakfak im Südwesten der Vogelkopf-Halbinsel blockierten sie im äußersten Nordwesten der Insel für alle anderen Staaten den Zugang zu den Molukken, Dreh-und-Angelpunkt des niederländischen Gewürzhandels (Keck 1987: 110-111). Erst viel später, nämlich Anfang des 20. Jahrhunderts erfolgten dann die ersten Erschließungen des Inlandes.

Bei diesen Erkundungen des bisher völlig unbekannten Inlandes kam es zu noch nie dagewesenen Begegnungen. Die Topografie des Unbekannten betraf nicht nur die geografischen Gegebenheiten, sondern auch die Menschen, die Tiere und die Pflanzen. Alles wurde vermessen, beschrieben und dokumentiert. Es ist deshalb eine bunte Vielfalt an Informationen, die unter diese Rubrik fällt, von anthropometrischen Messungen des menschlichen Jochbogens, über das Sammeln ethnografischer Objekte, das Klassifizieren von Tieren und Pflanzen bis zum Vermessen von Höhen von Bergen und Längen von Flüssen. So kommt es, dass anhand eines vermeintlich immobilen Sammlungsobjektes, das seit Jahrzehnten im Dunkel eines Museumsdepots lagert, Aspekte von Mobilität, von Verbreitung, von Verflechtungen, Verknüpfungen, Vorstellungen und Begegnungen aufgezeigt werden können.

Das Objekt mit der Nummer 2120-43 kam bereits 1927 in die Sammlung des heutigen Museum Volkenkunde in Leiden/Niederlande. Es handelt sich bei diesem Sammlungsobjekt um einen Halsschmuck, bestehend aus viereckig zugeschnittenen Teilchen der Meeresschnecke *Melo*, gehalten in einem geflochtenen Band. Fast die Hälfte der Schalenscheibchen fehlt, das Objekt ist allgemein in schlechtem Zustand. Es ist ein Halsschmuck wie er typischerweise von den Bewohnern des äußeren westlichen Hochlandes getragen wurde. Bei den Me im Paniai-Gebiet war dieser Halsschmuck reichen Männern mit gesellschaftlichem Einfluss vorbehalten und wurde *kikitawe* genannt. Doch die Dokumentation zum Sammlungsobjekt verweist lediglich darauf, dass es sich um einen Männerschmuck aus dem Gebiet des Nassau-Gebirges handelt. Das Objekt entstammt einer nicht näher genannten Unternehmung des Indische Comité voor Wetenschappelijke Onderzoekingen.

Das Jahr, in dem das Objekt in die Sammlungen des Rijksmuseum voor Volkenkunde gelangte, nämlich 1927, sowie das Herkunftsgebiet, das Nassau-Gebirge, könnten Hinweise auf zwei Expeditionen des Indische Comité voor Wetenschappelijke Onderzoeking sein, die in relativer zeitlicher Näher in diese Region erfolgten. Das war einerseits die bereits 1920–21 durchgeführte Expedition ins Nassau-Gebirge und zum Willhelmina-Gipfel unter der Leitung des Militär-

Hauptmanns A. J. A. van Overeem und dem Marine-Kommandeur J. H. G. Kremer und andererseits die amerikanische und niederländische Stirling-Expedition von 1926 unter der Leitung von M. W. Stirling, Anthropologe und Ethnologe, bzw. von W. M. Docteurs van Leeuwen, ein Biologe, ins gleiche Gebiet.



Brustschmuck: "Borstsieraad (2120-43), Papoeas's van het Nassaugebergte Centraal Nieuw Guinea", erworben 1927 durch das Indische Comité voor de Wetenschappelijk Onderzoekingen, Museum Volkenkunde Leiden

Bis 1907 waren nur die Küstenlinien von Papua kartiert, das Hinterland war kaum erforscht. Dann wurde mit der Hilfe des Militärs begonnen, das Innere West-Neuguineas zu erkunden, ein Unterfangen, das nur durch den Ersten Weltkrieg zeitweilig unterbrochen wurde. Es war die „Königlich Niederländische Geografische Gesellschaft" (Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap), 1873 gegründet, welche eine große Zahl von Expeditionen organisierte. Daneben wurde 1888 vom Naturwissenschaftler M. Treub ein Komitee gegründet, mit der späteren Namensgebung „Gesellschaft für Wissenschaftliche Forschung in den Niederländischen Kolonien" (Maatschappij ter Bevordering van her Natuurkundig Onderzoek der Nederlandse Koloniën), oder allgemein bekannt als „Treub Gesellschaft". Dieses Komitee, mit Sitz in Amsterdam, hatte ein lokales Gegenstück im einstigen Batavia, dem heutigen Jakarta, nämlich das „Niederländisch-indische Komitee für wissenschaftliche Forschung" (Indische Comité voor de Wetenschappelijke Onderzoekingen). Ab 1890 organisierten die Komitees ebenfalls diverse Erkundungsexpeditionen. Die weißen Flecken auf der Landkarte der niederländischen Kolonien sollten ausradiert werden. Das niederländische Militär spielte dabei eine wichtige Rolle, denn die Kartierung Papuas wurde vor allem durch die Marine und den topografischen Dienst vorgenommen. Nur auf den Flüssen war ein Vorwärtskommen ins Landesinnere überhaupt möglich. Die Expeditionen nahmen ihren Anfang im Süden, durch das Befahren mehrerer Flüsse

hatte man sich alsbald einen Überblick über das Tieflandgebiet zwischen der Südküste und der Bergkette im Innern der Insel gemacht (Ploeg & Vink 2001: 11-15). Das koloniale Bestreben nach Erkundung des Hoheitsgebietes wurde vor allem durch zwei Motive vorangetrieben. Einerseits ging es um die prestigeträchtige Erstbesteigung der schneebedeckten Gipfel Mount Wilhelmina (Punjak Trikora) (4.750 m) und vor allem des Mount Carstensz (Punjak Jaya) (4.884 m[1]), andererseits um die Entdeckung von „Pygmäen" im Innern Neuguineas und in der Folge um deren wissenschaftliche Erforschung.

Der höchste Berg Neuguineas wurde 1623 zum ersten Mal vom niederländischen Seefahrer Jan Carstensz gesichtet, nach dem er benannt wurde. Ein anderer hoher Gipfel, weiter entfernt von der Küste liegend, wurde erst 1904 von den Niederländern entdeckt und nach der damaligen niederländischen Königin Wilhelmina benannt. Beide Gipfel waren weiß, man nahm an, dass sie schnee- oder eisbedeckt waren[2]. Nun begann, was Hauptmann A. J. Gooszen „an international race to the eternal snow" nannte (Ploeg & Vink 2001: 12). Denn die Niederländer und die Engländer lieferten sich im Wettbewerb um die Erstbesteigung der zwei tropischen Schneeberge ein Duell. Zwar bezwang Anton Colijn, zusammen mit Frits Wissel und Jean Jacques Dozy, 1936 einige Gipfel des Carstensz-Massivs, die eigentliche Erstbesteigung erfolgte aber erst am 13. Februar 1962 durch den österreichischen Alpinisten Heinrich Harrer und sein Team (Philip Temple, Russel Kappax, Albert Huizenga und diversen ungenannten Damal und Dani als Träger). Die Süd-Neuguinea-Expedition unter der Leitung von H. A. Lorenz erreichte bereits 1909 das Schneefeld des Mount Wilhelmina, 1913 wurde durch die dritte Süd-Neuguinea-Expedition unter der Leitung des Militärhauptmanns A. Franssen Herderschee der Gipfel erreicht. Selbst die unter erfolgreich verbuchten Expeditionen forderten Todesopfer unter den Mitgliedern der Expedition. Auf dem Abstieg nach dem Erreichen des Schneefeldes des Wilhelmina-Gipfels durch Lorentz, van Nouhuys und fünf Dayak 1909, rutschte Lorentz aus und fiel in den Abgrund. Er überlebte, war aber verletzt und konnte nicht weiter absteigen. Die Nacht im Schnee überlebte Lorentz zwar, nicht aber einer der fünf Dayak Träger. Sie schafften es am nächsten Tag bis ins Camp, mussten dort aber zwei Wochen ausharren, bis Lorentz wieder gehen konnte. In der Folge starben zwei weitere Dayak an Auszehrung (Vink & Ploeg 2001: 20). So lesen sich die Berichte über die Besteigungen und versuchten Besteigungen dieser Gipfel abenteuerlich, Tagebucheinträge und Abenteuerromane zeugen neben den offiziellen Kolonialrapporten von den Gefahren und dem Pioniergeist dieser Unternehmungen.

Das andere Motiv dieser frühen Erkundungen war die Entdeckung von „Pygmäenstämmen" im Inland. Die damals im Zusammenhang mit Neuguinea diskutierte „Pygmäenfrage" stützte sich auf Resultate der Expedition der Britischen

---

[1] Vormals wurde die Höhe des Mount Carstensz, bzw. Puncak Jayas mit 5.030 m angegeben.

[2] Ein Umstand, der sich zumindest beim Mount Wilhelmina, bzw. Puncak Trikora inzwischen geändert hat, der Gletscher existiert nicht mehr.

Ornithologischen Gesellschaft von 1910–1911. Es war die Erste Englische Süd-Neuguinea-Expedition unter der Leitung von Walter Goodfellow, die in Kontakt mit kleinwüchsigen Berg-Papuas kam und diese sofort und gegen ihren Willen vermaß. Von den Kamoro, als Träger die Expedition begleitende Küstenbewohner, wurde die kleine Gruppe Berg-Papuas als „Tapiro“ bezeichnet. Fotos der „Tapiro“ wurden im Buch „Pygmies and Papuans“ (Wollaston 1912) veröffentlicht, denn sie erfüllten mit einer errechneten Durchschnittsgröße von 144,9 cm die offizielle metrische Norm von unter 150 cm Körpergröße für männliche „Pygmäen“. Seitdem gab es immer wieder Bestrebungen „Pygmäen“ in Neuguinea zu „erforschen“. Die Forschung an „Pygmäen“ beinhalteten in erster Linie anthropometrische Messungen, tabellarisch in Übersichten aufgeführt. Dokumentiert wurden diese zu Authentizitätszwecken mit Fotos. Die winzige Statur dieser Hochlandbewohner wurde gemäß evolutionistischer Auffassung als Relikte menschlicher Frühformen antizipiert. Neben der Größe gab es aber noch andere körperliche Identifikationskennzeichen, wie Haarbeschaffenheit, Kopfform, Hautfarbe, die Form der Nase und des Mundes, die für die Bestimmung wesentlich waren. Neben den körperlichen Aspekten war eine Armut in materieller Kultur eine ihnen zugesprochene Eigenschaft. Wahrscheinlich auch deshalb sind auf den Fotos, welche „Tapiro“ zeigen, vor allem ihre physischen Merkmale optimal inszeniert, während die Kamoro meist mit ihren Holzschnitzereien, Fischernetzen oder Äxten abgebildet wurden, also ihre kulturelle Leistung hervorgehoben wurde. In Vergleichen zwischen den „Tapiro“ und den benachbarten Berg-Gruppen Amungme, Nduga oder Dani wurde zwar eine große Ähnlichkeit der materiellen Kultur festgestellt, jedoch erfüllten diese Nachbargruppen nicht das wissenschaftliche Körpermaß der „Pygmäen“. Bei den „Tapiro“ handelte es sich wahrscheinlich um außerhalb ihres angestammten Siedlungsgebietes lebende Moni (Vlasblom 2004: 93-94, Ballard 2000: 127-150). Von der Pygmäenfrage abgeleitet wurden wissenschaftliche Überlegungen zu Einwanderung, Handelsbeziehungen, Kulturunterschieden. So vertraten einige Wissenschaftler die Auffassung, dass es sich bei den „Pygmäen“ um eine von den größer gewachsenen Küstenbewohnern unterschiedliche Rasse handelt, andere vertraten die Theorie, dass die „Pygmäen“ eine unter bestimmten geografischen und klimatischen Umständen herausgebildete Lokalform einer „Papuarasse“ seien. Wieder andere sahen die Pygmäen als neotene Erscheinung menschlicher Existenz (Wirz 1924: 5). Im Zusammenhang mit der „Pygmäenfrage“ wurden auch ganz grundsätzlich Probleme der Besiedlung Neuguineas aufgeworfen, denn plötzlich erschien das Unbekannte nicht mehr so abgeschlossen zu sein, wie anfänglich aufgrund ethnozentrischer Auffassungen angenommen wurde.

> „Heute wissen wir jedoch dass auch über hohe Gebirgszüge Handelswege führen, und solche bildeten somit auch für die Besiedelung kein Hinderniss. Die Einwanderung der Bevölkerung von Neu-Guinea zu analysieren, und

> Wanderwege zu reconstruieren ist ein sehr verwickeltes Problem. Ob es überhaupt jemals gelingen wird die Frage nach der Besiedelung von Neu-Guinea und der Herkunft der Papua zu lösen? Abgesehen von einigen wenigen, relativ unlängst eingewanderten Küstenstämmen, wissen wir über die Herkunft und Vergangenheit der Papua noch so gut wie gar nichts. Es kann der Bewohner von Central Neu-Guinea ebenso gut von Norden, wie von Süden, als auch auf Umwegen, von Osten oder Westen her eingewandert sein. Hindernisse gab es keine, und so muss ich die Frage über die Einwanderung der Papua von Central Neu-Guinea auch weiterhin unbeantwortet lassen" (Wirz 1924: 7).

Die gefahrvolle Unwägbarkeit dieser *terra incognita* und die vermeintliche „Primitivität" ihrer Bewohner kontrastierten mit einem immer exzessiveren Ausreizen der technischen Möglichkeiten der Erforschung. Der Wildnis begegnete man gut gerüstet. Waren es zu Beginn der Expeditionen vor allem Dampfschiffe, mit deren Hilfe man die großen Flüsse stromaufwärts befuhr, kam nach und nach auch der Einsatz von Kleinflugzeugen zum Zuge.

Im Jahre 1936 erblickte der Marinepilot Frits Julius Wissel zum ersten Mal aus der Luft den später nach ihm benannten Wissel-See, den heutigen Paniai-See, am äußeren westlichen Ende der Gebirgskette. Jahre später sollte der Ethnologe Leopold Pospisil dieses Ereignis als Marker nehmen, um das Lebensalter der rund um den Paniai-See lebenden Me zu rekonstruieren. Denn dieser Überflug war ein solch tief greifendes Ereignis für die Me – die auf dem See fischenden Frauen hatten sich in Panik von ihren Kanus in den See gestürzt, um dem Ungeheuer aus der Luft zu entkommen – dass jeder sich genau erinnern konnte, wann in seinem Leben dieses Ereignis stattgefunden hat (Pospisil 1978: 97). Im gleichen Jahr wurde auf einem Erkundungsflug, der vom amerikanischen Säugetierforscher und Millionär Richard Archbold finanziert wurde, das Große Baliemtal mit den dichten Siedlungen der Dani erblickt. Kurze Zeit später setzte Archbold auf einer Expedition für das National Museum for Natural History als erster Weißer seinen Fuß ins Baliemtal.

Bei der Erkundung der weißen Flecken auf der Landkarte kam es zu ungewöhnlichen Begegnungen. Bisher unbekannte Täler, Flussläufe oder Bergketten wurden zu Treffpunkten unterschiedlichster Akteure. In einer Anfangsphase der „Entdeckung" waren es vor allem Mitglieder der niederländischen Kolonialregierung, die Erstkontakte herstellten. Aus diesen Begegnungen der Militärs mit der Lokalbevölkerung entstammen die ersten ethnologischen Erkenntnisse, die wissenschaftlich ausgewertet wurden. So war beispielsweise Le Roux, der ein mächtiges ethnologisches Werk geschrieben hat (De Bergpapoea's van Nieuw-Guinea en hum woongebied, 1948-50), eigentlich Kartograf. Ethnologische Erkenntnisse gingen also in dieser Anfangsphase der Erkundung auf wissenschaftliche Amateure zurück. Die Expeditionsteams setzten sich in der Folge aus höchst unterschied-

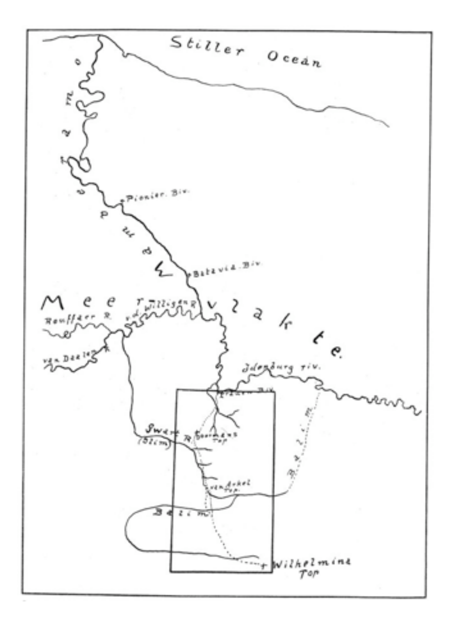
lichen Herkunftsberufen zusammen: Offiziere, Beamte, Botaniker, Zoologen, Künstler, Anthropologen, Ethnologen und die nicht zu vergessenden Träger, Dayak aus Borneo, die in nicht geringer Zahl an diesen Unternehmungen beteiligt waren. Leider wurden insbesondere diese Zusammentreffen zwischen Dayak-Trägern und der Lokalbevölkerung in Berichten weitgehend ausgeblendet:

> „They were the pioneers, travelling with whites whom many Papuans saw as spirits, carrying loads like Papuan women, risking an adventure with whites who classified them as radically distinct from the Papuans, but with whom they quickly felt familiar. They were not drawing lines on maps or collecting plants, artefacts and ‚pygmies', but rather actors in a play not knowing its plot while pioneering in the unknown. On the other hand, despite advertised as a search for ‚pygmies', it was mostly the case that Papuans came to seek out the American-Dutch expedition. Some groups had already met whites and Dayaks before and sought trade. After they got what they needed from the whites they hung out with the Dayaks" (Timmer 2006, http://www.iias.nl/index.-php?q=node/136).

So hatten diese Zusammentreffen globalen Charakter in einer Zeit, in der das Phänomen Globalisierung noch nicht bekannt war. Meistens war es ein Zusammentreffen von Männern, einheimische Frauen bekamen die Expeditionsteilnehmer oftmals gar nicht zu Gesicht, wie beispielsweise Rawling, ein Mitglied der Ersten Englischen Süd-Neuguinea-Expedition, 1913 beklagte: „in spite of the fact that the heaviest bribes were offered, never once did we get a sight of a woman" (Rawling 1913: 257 zitiert nach Ballard 2000: 140). Aber auch auf der Seite der Expeditionsteilnehmer gab es kaum Frauen. Anscheinend war Lucy E. Cheesman 1932 die erste Frau, die sich, zudem alleine, aufmachte, im Zyklop-Gebirge, zwischen Nordküste und Sentanisee gelegen, eine Insekten-Sammlung anzulegen.

Das Museumsobjekt Nr. 2120-43, die Halskette mit den kleinen viereckigen *Melo*-Plättchen, ist vernetzt mit all diesen Aspekten der kolonialen „Entdeckungsgeschichte" Papuas. Durch die sehr allgemeine Dokumentation des Objektes ist nicht genau nachvollziehbar, im Rahmen welcher Expedition das Objekt gesammelt worden ist. Die im Jahre 1927 in die Sammlung des Museums Volkenkunde in Leiden eingegangenen Sammlungsobjekte entstammen einer Unternehmung des Indische Comité voor de Wetenschapelijk Onderzoekingen. Die Objekte, die im gleichen Jahr in die Sammlung des heutigen Wereldmuseums in Rotterdam gelangten, wurden nachweislich im Rahmen der Stirling-Expedition gesammelt. Das legt den Schluss nahe, dass auch die ähnlichen Objekte in Leiden ebenfalls aus dieser Expedition stammen. Zwar führte auch die van Overeem/Kremer-Expedition von 1920-21 ins Nassau-Gebirge. Kremer bestieg den Mount Wilhelmina, währenddessen van Overeem und mit ihm der Schweizer Ethnologe Paul Wirz das Swart-Valley aufsuchten. In der Anfangsphase nahmen beide Expedi-

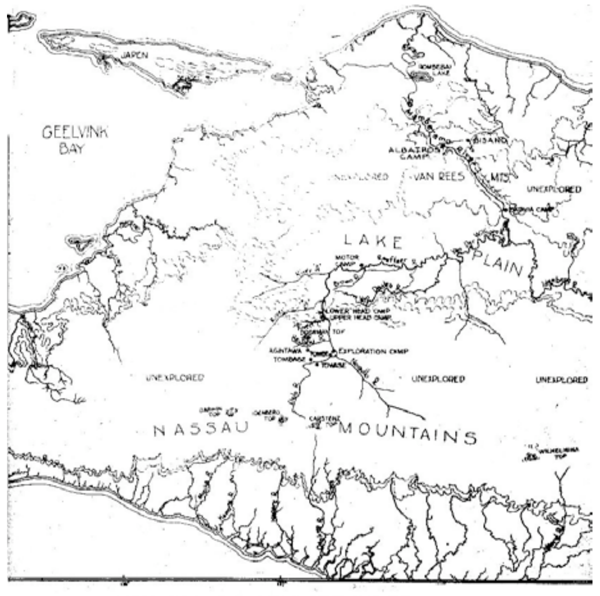
tionen, sowohl die van Overeem/Kremer wie auch die Stirling-Expedition den gleichen Weg. Über den in der nördlichen Tiefebene mäandernden Mamberamo drang man ins Innere der Insel vor. Pionier Bivak und Batavia Bivak waren dabei Stationen dieser ersten Phase. In leicht südwestlicher Richtung drang die Expedition von van Overeem und Kremer dann ins Gebirge vor und wanderte weiter bis ins Swart-Valley, im Siedlungsgebiet der Lani (Wirz 1924, Taylor, Paul Michael (2006: 17) Essay 2 www.sil.si.edu/expeditions/1926/essays.cfm).



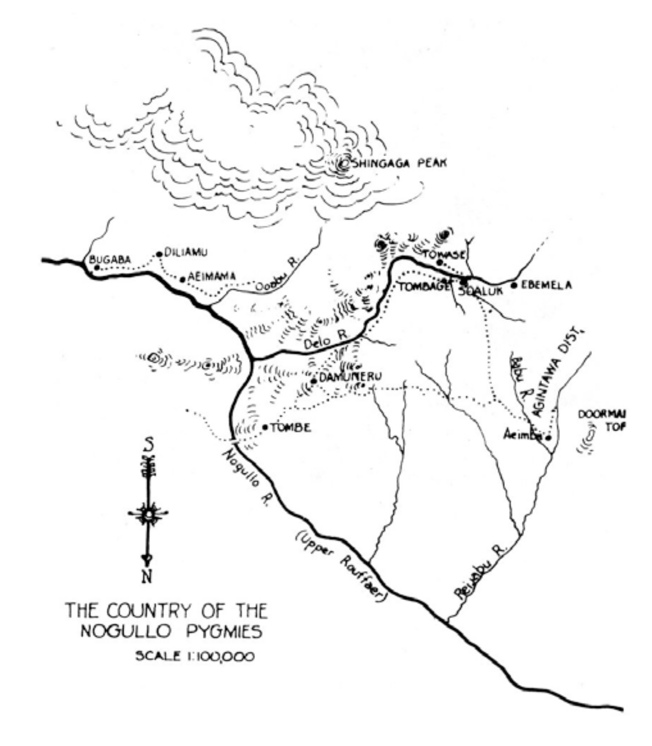
Die Stationen der van Overeem/Kremer-Expedition 1920/21 (Wirz 1924)

Dabei dürften die Mitglieder der Expedition kaum je westlicher als bis zum 138. Längengrad gelangt sein. Die niederländisch-amerikanische Stirling-Expedition hingegen folgte nach dem Batavia Bivak dem Rouffaer-Fluss stromaufwärts in Richtung Westen, um erst dann nach Süden ins Gebirge vorzudringen. Die Stirling-Expedition war also viel weiter westlich unterwegs, im Siedlungsgebiet der Dem. M. W. Stirling schreibt dazu:

> „In 1920 a Dutch military expedition found a large population of a similar people inhabiting the rugged valleys north of the Wilhelmina-Top in the eastern portion of Dutch territory. This expedition accomplished a great deal towards casting light in the eastern Nassau Mountains, but returned leaving the western half still unknown. This, the greatest […] blank spot on the map of New Guinea was the objective of the present expedition“ (Taylor, Paul Michael (2006: 18) Appendix 3 of Essay 3, www.sil.si.edu/expeditions/1926/-essays.cfm).



Karte des Mamberamo Fluss-Gebietes, Matthew Williams Stirling (Arb246), National Anthropological Archives, Smithsonian Institution (www.sil.si.edu/expeditions/-1926/source.cfm)



Karte des Siedlungsgebietes der „Nogullo Pygmäen“, Matthew Williams Stirling (Arb 247), National Anthropological Archives, Smithsonian Institution (www.sil.si.edu/expeditions/1926/-source.cfm)

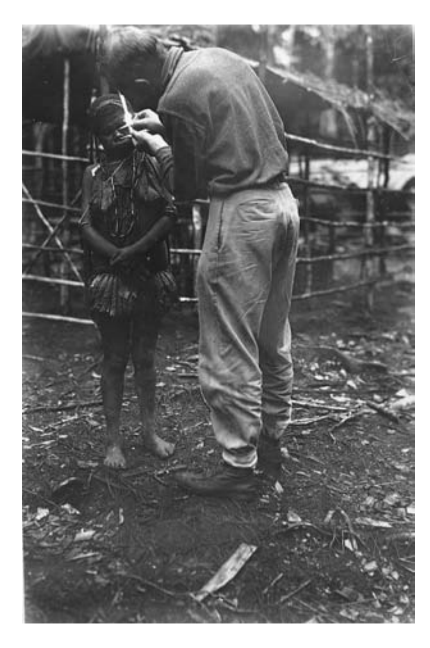
Die Stirling-Expedition, die unter dem offiziellen Namen „The Netherlands-American Scientific Expedition to the Nassau Mountains of South Central New Guinea" lief und von April bis Oktober 1926 stattfand, hatte folgende Mitglieder: Der Biologe W. M. Docteurs van Leeuwen, C. C. F. M. le Roux, Kartograf und Ethnologe, Hauptmann Posthumus, M. W. Stirling, amerikanischer Anthropologe und Ethnologe, sein Assistent S. A. Hedberg und der Filmvorführer R. K. Peck. 75 ambonesische Soldaten begleiteten das Expeditionsteam ebenso wie etwa 130 Dayak und etwa 250 malaiische Sträflinge, deren Hin- und Rücktransport von der niederländischen Kolonialregierung organisiert und finanziert wurde. Die Stirling-Expedition war die erste Expedition, die für ihre Erkundungsflüge ein Wasserflugzeug eingesetzt hat. Das Flugzeug wurde per Schiff von Surabaya im östlichen Java bis Neuguinea und dort den Mamberamo stromaufwärts transportiert. Auf den Erkundungsflügen entdeckte Stirling Kulturlandschaften im bergigen Innern Papuas, worauf die Expedition drei Monate im Innern der nördlichen Zentralkette verbrachte. Diese „moderne" und kostenintensive Art der Erschließung unbekannter Gebiete – Stirling konnte sich neben der wissenschaftlichen Schirmherrschaft durch die Smithsonian Institution auf kommerzielle Sponsoren verlassen – fand ihren Niederschlag im Titel des im Rahmen der Expedition entstandenen Films „By Aeroplane to Pygmie Land", obwohl gerade das erwähnte Flugzeug am Ende das Dschungelklima nicht überstand (Taylor, Paul Michael (2006: 15) Essay 3, www.sil.si.edu/expeditions/1926/essays.cfm).



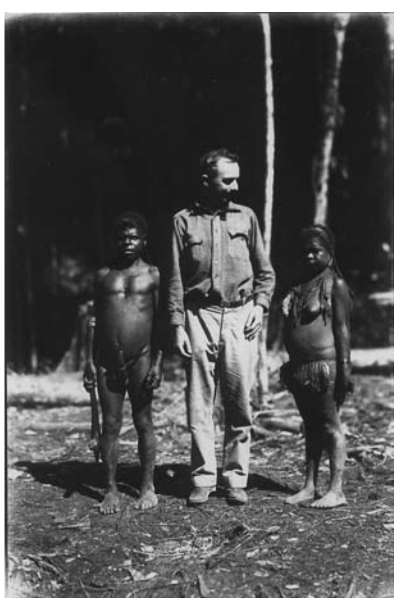
Das besagte Wasserflugzeug (W94), Matthew Williams Stirling, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution http://www.sil.si.edu/-expeditions/1926/Photographs/1926_Photo-enlarge.cfm?id=256

Auch wenn Stirling als Initiator der Expedition galt – wurde er doch angetrieben von der „Pygmäenfrage" und dem Auffüllen der weißen Flecken auf der Landkarte – ging die Leitung inmitten des Expeditionsverlaufs aus politischen Gründen an Docteurs van Leeuwen, und somit an die Niederlande, über.

Ziel war und blieb es „Pygmäenstämme“ zu lokalisieren und zu dokumentieren. Die so genannten Nogullo-Pygmäen waren Ziel dieser Erforschung und der gefahrvollen Erkundung. Diese „Negritos“, Stirling benutzte das Wort synonym für „Pygmäen“, wurden fotografiert und gefilmt, vermessen und beschrieben (Taylor, Paul Michael (2006: 9) Essay 2, www.sil.si.edu/expeditions/1926/essays.cfm).



Stirling beim Vermessen einer „Pygmäen“-Frau (Arb 316), Matthew Williams Stirling, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution http://www.sil.si.edu/-expeditions/1926/-Photographs/1926_-Photoenlarge.cfm?id=381



Stirling mit „Pygmäen“-Paar (Arb45), Matthew Williams Stirling, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution http://www.sil.si.edu/expeditions/1926/-Photographs/-1926_Photoenlarge.cfm?id-=372

Andere Gruppen des Mamberamo-Bassins oder des oberen Rouffaer-Flusses, die man auf dem Weg zu den „Pygmäen" getroffen hatte, blieben weitgehend undokumentiert. Es sind Filme, Fotos und Objekte, welche die Stirling-Expedition belegen. Nach dem Ende der Expedition wurden die Dokumente aufgeteilt, ein Teil ging in die USA, ein Teil in die Niederlande. So wurden diese Zeugnisse auseinandergerissen, wie auch die Verbindung der Menschen, die sich wieder auflöste. Die Filme, Fotos und Objekte stehen für den Moment des Zusammentreffens, zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, unter den verschiedensten Motiven. Insbesondere zu den gesammelten ethnografischen Objekten gibt es kaum Informationen.



Zwei Männer einer Hochlandgruppe (Arb338), National Anthropological Archives, Smithsonian Institution http://www.sil.si.edu/-expeditions/1926/-Photographs/1926_-Photoenlarge.cfm?id=141

So können im Zusammenhang mit dem Halsschmuck lediglich Spekulationen angestellt werden. Denn die im Internet zugänglichen Fotos und Filme zeigen keinen derartigen Schmuck. Es ist daher möglich, sollte das besagte Objekt wirklich der Stirling-Expedition entstammen, dass es sich um einen Schmuck handelt, den ein Dem von den benachbarten Moni im Westen eingehandelt hatte. Die Moni wiederum haben feste Handelskontakte zu den Me am äußersten westlichen Ende des Gebirgszuges und diese handeln die Meeresschnecke *Melo* bekanntermaßen von den Kamoro an der Südküste ein. Ein mögliches Szenario ist aber auch, dass sich der Aufenthalt der Expedition, die ihr Lager am Rande eines Dem-Dorfes aufgeschlagen hatte, herumsprach. Für das Vermessenwerden erhielten die „Pygmäen" Glasperlen und Kauris. Ebenso wurden ethnografische Objekte eingehandelt. Anreiz genug, das Lager der sonderbaren Fremden aufzusuchen und eventuell Handel mit ihnen zu treiben (Taylor, Paul Michael (2006) Essay 2, www.sil.si.edu/expeditions/1926/essays.cfm).

Obwohl diese Einbettung des Sammlungsobjektes Nr. 2120-43 in Expeditionsreisen spekulativ ist, verweist sie auf die ungeheure Mobilität, mögliche großflächige Verbreitung und den globalen Charakter von Dingen. Und dies obwohl das Objekt einer vermeintlich abgeschlossenen, „primitiven" Region entstammt, in die einzubrechen scheinbar nur mit großem technischem und organisatorischem Aufwand möglich war. So widerspiegelt das Objekt nicht nur westliche Phantasien vom „Unbekannten" und „Primitiven", sondern auch eine unglaubliche Vernetztheit, die Verbindungen zwischen malaiischen Delinquenten, schillernden Abenteurerpersönlichkeiten und vermeintlich von der Außenwelt völlig abgetrennt lebender „Pygmäen" herstellt.

Das Netz der Beziehungen, das System der Bewegung, die Logik der Verbreitung: Handelssysteme in Neuguinea

Studien zu Neuguinea, die Handelssysteme oder Handelsketten untersuchen, haben schon früh eingesetzt. Nicht selten spielen dabei Muschel- und Schneckenschalen eine zentrale Rolle. In Neuguinea können grob zwei Typen von Systemen unterschieden werden: die austronesischen Handelssysteme entlang der Küsten und nahen Inseln und die Handelsketten des Inlandes.

Die wohl berühmteste Studie zu einem austronesischen Handelssystem ist Bronislaw Malinowskis Untersuchung zum *kula* (Argonauts of the Western Pacific 1922). Der formalisierte und von rituellen Praktiken begleitete ringförmige Tausch von Wertobjekten auf den Trobriand-Inseln im südöstlichen Neuguinea wurde von lebenslangen Tauschpartnerschaften getragen. Meeresschnecken und -muscheln spielten eine Hauptrolle: in zwei getrennt voneinander zirkulierenden Objektgruppen waren einerseits die mit einem Loch in der Mitte versehenen, kleinen, runden und flachen Kettenglieder aus Klappmuscheln (*Spondylus*) für die Gruppe der Halsketten wichtig. Sie wurden zu einer langen Kette zusammengefügt und mit einem Anhänger aus Schnecken- oder Muschelschale versehen. Für die Gruppe der Armreifen wurden reifenförmig geschnittene und mit Perlen und getrockneten Pandanus verzierte Gehäuse von Kegelschnecken (*Conus millepunctatus)* wichtig. Einige dieser Wertobjekte, die nur temporär beim jeweiligen Besitzer blieben und Symbole für Reichtum und Ansehen darstellten, hatten sogar Eigennamen und Geschichten wurden über sie erzählt.

Neben dem berühmten *kula*-Handel fanden in der wissenschaftlichen Literatur die *hiri*-Fahrten der Motu im Papua-Golf Beachtung (Dutton 1982, Harding 1994). Aber auch der Handel, den die Insel Mailu mit dem Festland verband, war als Verbindung zwischen *hiri* und *kula* wichtig. Bei den *hiri*-Fahrten wurden die von Frauen hergestellten Töpfe gegen Sago eingetauscht. Diese Fahrten mit den *lagatoi*-Booten wurden geprägt von der Jahreszeit und der jeweils vorherrschenden Strömung. Neben den wirtschaftlichen Aspekten der Nahrungsmittelbeschaffung

stand die Festigung von Freundschaften dabei im Vordergrund. Die Insel Mailu hingegen konnte als Zentrum sowohl des lokalen Handels mit dem Festland als auch des Handels über weite Strecken gelten. Die Insel Mailu mit ihrem Handel stellte dabei eine Verbindung zwischen *hiri* und *kula* her. Auch das Vitiaz-System ist ein Beispiel eines Systems, welches Küste und Insel (Neubritannien) verbindet. Neben Hundezähnen, Einbäumen, Töpferwaren und Holzschüsseln wurden hier auch Muschel- und Schneckenschalen gehandelt (Kocher Schmid 1987: 332-338). Doch auch die Nordküste war durch intensive Handelsbeziehungen geprägt (Tiesler 1969, 1970) wie vor allem der Nordwesten Neuguineas (Kocher Schmid 1987: 332-338).

Was den Inland-Handel betrifft, ist der Beitrag von Ian Hughes (New Guinea Stone Age Trade 1977) ein wichtiger. Die Wege der am häufigsten gehandelten Waren wie Salz, Pigmente, Töpfe, Steine und Schnecken- und Muschelschalen werden darin aufgezeigt.

Sowohl beim sich vom Mount Hagen gegen Osten erstreckenden *moka* (Strathern 1971), als auch beim sich gegen Westen sich erstreckenden *te* (Wiessner & Tumu 1998; Nihill 1996), zwei gut dokumentierten Austauschsystemen des östlichen Hochlandes, spielen Schnecken- und Muschelschalen, neben Schweinen, eine Hauptrolle. Bei diesen Austauschsystemen werden Gruppen in Allianzen gestärkt und *big men* zementieren durch das großzügige Weggeben dieser Waren ihren Status.

Leider gibt es keine Gesamtbetrachtung der Insel Neuguineas und die Literaturlage im westlichen Teil ist sehr viel dünner. Und dies obwohl die Nordwestküste vormals in einem Handelssystem beträchtlichen Ausmaßes mit Inseln des indonesischen Archipels verbunden und dem Sultan von Tidore unterstellt war. Gehandelt wurden Paradiesvogelfedern (Swadling 1996), Muskat, Schildpatt, Perlen, Trepang und Menschen (Kocher Schmid 1987: 332-333). Abgesehen von diesem durch eine muslimisch-neuguineische Oberschicht seit langem betriebenen Handelssystem war über die westliche Hälfte der Insel lange Zeit wenig bekannt. Durch diverse seit dem beginnenden 20. Jahrhundert stattfindende Expeditionen der Kolonialmacht Niederlande erweiterte sich der westliche Wissenshorizont über traditionelle Verbindungen allmählich. Denn diese ersten Vorstöße ins Innere der Insel brachten die Erkenntnis zu Tage, dass die Bewohner des Zentralen Berglandes über Dinge verfügten, die nur durch Handel mit den Küstenbewohnern in diese Gebirgsregion gelangen konnten, wie beispielsweise die aus dem Meer stammende Kauri-Schnecke (*Cypraea moneta*). Die Kauri-Schnecke war nicht die einzige Ware, die über weite Strecken gehandelt wurde, aber damals kannte man die Standorte der Steinbrüche, der Salzquellen oder die Verbreitungsgebiete von Paradiesvogelarten noch nicht. So war es in der Phase der kolonialen Entdeckung Papuas die Kauri, die als dinglicher Beweis für intertribalen Handel angesehen wurde. „Es war für uns natürlich die allerbrennendste Frage, zu erfahren, wie diese Menschen hier im Herzen von Neuguinea in den Besitz dieser Kauri

gekommen waren“ (Wirz 1931: 71). Denn es schien den westlichen Forschern anfänglich undenkbar zu sein, dass die Bewohner des Berglandes 2.000 m hohe Pässe überwinden konnten. So setzte sich langsam die Einsicht durch, dass es sich bei unterschiedlichen Gruppen des Hochlandes nicht um isolierte kleine Gemeinschaften handelt, sondern vielmehr um Menschen, die aktiv Waren aus weit entfernten Gebieten einhandelten und auch keine Gelegenheit versäumten, mit den Expeditionsmitgliedern neue Handelspartnerschaften einzugehen:

> „Der Papua jeglichen Stammes ist bekanntlich ein gerissener Händler; aber unsere Eingeborenen scheinen hierin die Küstenbewohner noch zu übertreffen. Während der ganzen Dauer der Expedition verging nicht ein Tag, dass die Eingeborenen nicht schon in aller Frühe sich in unserem Bivak einstellten, sei es mit einem Schwein an der Leine, sei es mit gefüllten Netztaschen, welche Knollenfrüchte, Bananen, Zuckerrohr oder andere Dinge enthielten, sei es schließlich auch bloß mit einem ausgedienten Gerät, Schmuckstück oder anderen ethnographischen Objekten um sie an den Fremden, vor allem uns Europäer zu vertauschen“ (Wirz 1924: 120).

Waren am Anfang die Erkenntnisse nur punktuell, fügte sich allmählich das Wissen über eine zusammenhängende Handelskette des westlichen Hochlandes zu einem Ganzen. Diese Handelskette zog sich von West nach Ost über das Hochland hinweg und die Papuas bewegten sich äußerst „reiselustig“ entlang dieser Route (Le Roux 1948-50: 321-367).

Erst ab Anfang der 1960er Jahre, als verschiedene Ethnologen im Hochland West-Neuguineas forschten, kam es zu detaillierten Erkenntnissen. So bemerkt Denise O'Brien (The economics of Dani marriage: An analysis of marriage payments in a Highland New Guinea society 1970), die im Konda-Tal bei den Lani nordwestlich des Großen Baliemtals gearbeitet hat: „Most of the raw materials essential to Dani technology are indigenous to the Konda Valley environment, but two primary elements in the technological array – stones and shells – must be imported“ (O'Brien 1970: 43). In der kosmogonen Auffassung der Lani des Konda-Tals kamen die Kauri-Schalen von Osten und Süden, *Nassa*- und *Melo*-Schalen hingegen wurden aus Ilaga, ein Ort mitten auf dieser Hochland-Route zwischen dem Paniai-See und dem Großen Tal, kommend, antizipiert. Ilaga galt den Lani des Konda-Tals als westliches Ende des Handels. Auch die Kauri, obwohl anders in die kosmogonische Auffassung eingebunden, dürfte auf dieser Route ins Gebiet des Konda-Tals gekommen sein.

Damit deckt sich die Handelskette mit jener, welche Pospisil (1963: 337) beschrieben hatte, ausgehend von den Kamoro an der Küste, Richtung Norden zu den Me (Kapauku) und weiter Richtung Westen zu den Moni und Lani (Ndani):

> „In addition to goods produced by the Kapauku, the internal and inter-regional trade of the Kamu people also carries articles of the intertribal trade. This type of trade starts on the southern coast of New Guinea in the Oeta and Mimika area and follows a well-defined route leading through the Mapia region, Kamu Valley, Tigi Lake region, Paniai Lake region, and then northeast to the Moni and Ndani Papuan countries, finally disappearing in the unexplored area lying east and northeast of the Baliem Valley“ (Pospisil 1963: 337).

Was das zentral gelegene Baliemtal angeht, stellt sich die Frage, ob das Große Tal einfach ein Glied dieser Kette darstellt, oder ob gewisse Gravitationskräfte dazu führten, dass sich dort mehrere Handelsketten vereinen. So vermutet beispielsweise Peters (1975:72) eine starke Anziehungskraft des Großen Baliemtals auf benachbarte Gruppen:

> "Some informants told me that the Jali, who in turn have contacts with people further towards the coast have introduced the cowrie and cymbium shell in the valley. My impression is that the movement of people toward the Grand Valley is stronger than the Dani migration outside the valley. To the other Highlanders the Grand Valley is well known for its abundance of pigs. Among the Amungme, where I worked from March 1957 to July 1959, the Dani area was pictured as a sort of paradise, where pigs were abound."

So unterhielten die Dani im Baliemtal Handelsbeziehungen mit verschiedenen Tälern des östlich anschließenden Siedlungsgebietes der Yali, hatten aber auch gegen Westen mit den Lani des oberen Baliem-Flusses Kontakt, was ihnen ermöglichte sich an dieser sich von West nach Ost hinziehenden Tauschkette zu beteiligen:

> „The Grand Valley Dani trade extensively with the people to the northeast, in the various valleys of the Jalemo; on the west, they have trade connections with the Western Dani on the Upper Balim River and through them with the Dani groups of the Swart (Konda) and other rivers draining to the north […]. The Western Dani border on the west with the Uhunduni and Moni peoples, who in turn have close contact with the Ekagi (Kapauku), living around the Tigi-Paniai (Wissel) Lakes“ (Heider 1970: 25-26).

Da der Handel auf dieser Hochland-Route über jeweils relativ kurze Strecken abspielt, von Hand zu Hand, von Tal zu Tal, ist es unheimlich schwierig, einen Überblick über diesen Handel zu gewinnen. Dies gilt insbesondere für die Gebiete östlich des Baliemtals.

Erst in jüngerer Zeit wurden durch neuere Untersuchungen zum Thema Vermutungen bestätigt, dass es auch im Osten Verbindungen in das südliche Tiefland gab und somit Zugang zu Waren wie Muschel- und Schneckenschalen

gab und somit Zugang zu Waren wie Muschel- und Schneckenschalen möglich war.

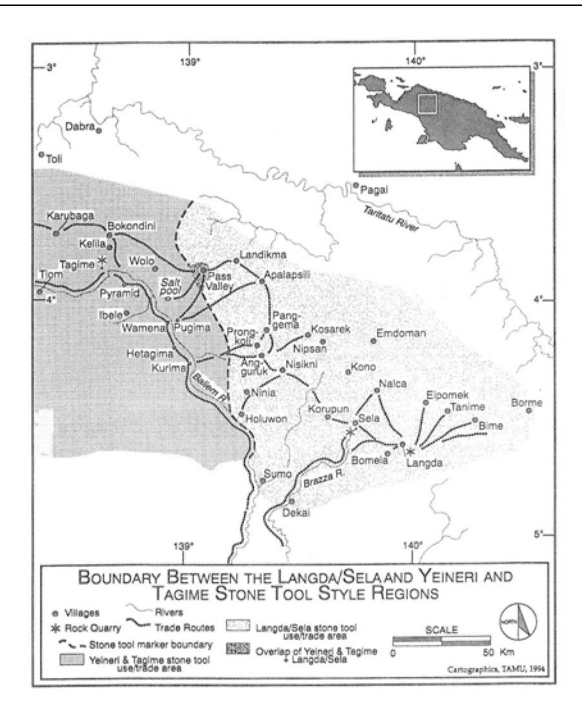
So zeigen die Archäologen Pétrequin und Pétrequin (2006: 156-161) zwei Wege der Kauri-Schneckenschale auf, auf denen sich möglicherweise auch die *Melo* bewegt hat.



*„Principaux axes de circulation des cauris (*Cypraea moneta*) dans les Hautes Terres" (Pétrequin et Pétrequin 2006: 159)*

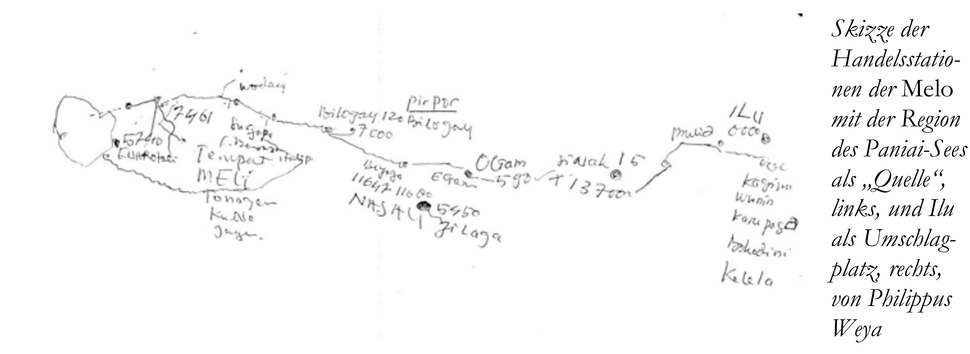
Hampton (1999:278-279) findet mindestens fünf Handelswege für Steine, auf denen auch die *Melo*-Schnecke ins Hochland Papuas gelangt sein könnte:

> „By the time of first-contact with modern outsiders, at least five trading routes existed between the north and the south coastlines and the central Highlands of Irian Jaya, any of which might have been routes for the migrants who first entered the central mountain core. It was along these routes that sea shells were traded from their points of origin into the interior: (1) Nabire to Enarotali, (2) Uta and the Kokenau-Mimika area to Enarotali, (3) Agats area through the Baliem Gorge to south of Wamena, (4) Agats area up the Brazza River to Sela, and (5) Mataboor (mouth of Mamberamo River) to Dabra area and by a western fork to the Yeineri area and by an eastern fork to the Bokondini area [...]."



Handelswege von Steinen: „Trade routes in the west and east use-regions“ (Hampton 1999: 278)

In der folgenden Skizze, die ein Abschnitt der Hochland-Handelskette in ihrer West-Ost-Ausdehung darstellt, verschmelzen unterschiedliche Aspekte dieses Handels. Gezeichnet wurde sie von Philippus Weya, der mich auf meiner Suche nach den Wegen der *Melo*-Schale mit viel Elan ein Stück begleitet und viele wichtige Kontakte hergestellt hat. Philippus hatte diese Skizze für mich angefertigt, eine Schatzkarte, die uns zur Quelle der *Melo* führen sollte, einerseits auf der Grundlage der vielen Informationen, die wir erhalten hatten und andererseits hatte er eine von ihm seit Jahren gehütete amerikanische Pilotenkarte zur Hilfe genommen.



Skizze der Handelsstationen der Melo *mit der Region des Paniai-Sees als „Quelle“, links, und Ilu als Umschlagplatz, rechts, von Philippus Weya*

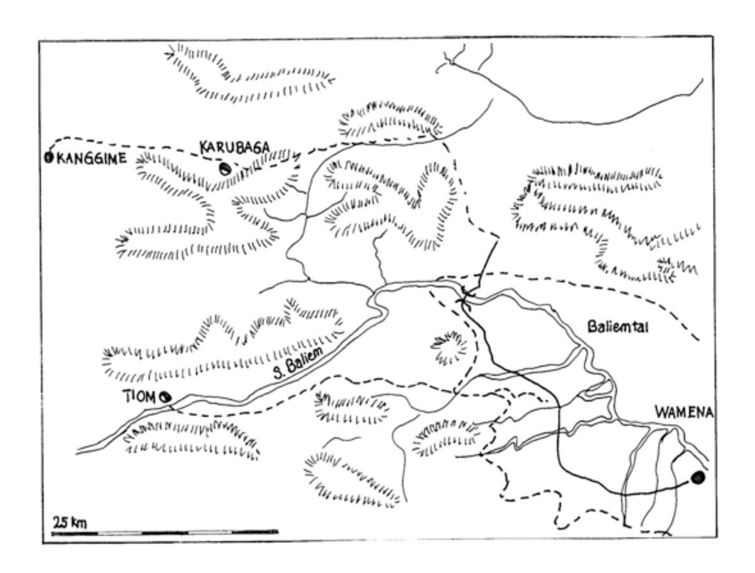
So kann die Skizze als eine moderne gezeichnete Version einstiger Expeditionen auf der Suche nach der *Melo* gelten, denn Philippus hat nicht nur alle Stationen

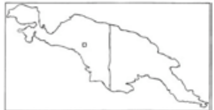
dieser Kette sorgfältig aufgezeichnet, sondern auch Höhenangaben in Fuß von seiner Karte kopiert. Auf der Skizze ist neben dem vermeintlichen Nassau Gebirge (Nasau Jilaga) auch der Paniai-See ganz im Westen eingezeichnet. So erhebt diese Skizze einerseits den Anspruch auf Richtigkeit der Daten im Sinne einer Landkarte und andererseits ist sie eine mentale Karte mit verinnerlichten Inhalten, Produkt von Philippus' Verwandtenbesuch in Ilaga zusammen mit seinem Vater vor vielen Jahren, Beschreibungen von unbekannten Orten durch wissende Alte und einer gehörigen Portion Pragmatismus, denn schließlich soll es anhand dieser Karte möglich sein, den *tempat meli*, den Ort der *Melo*, zu erreichen.

Meine Spurensuche vor Ort nahm ihren Anfang in Wamena, dieser zentralen Hochlandstadt im großen Baliemtal, in der sich neben der Lokalbevölkerung westliche Touristen, javanische Kleinunternehmer und indonesische Militärs tummeln. In diesem globalen *melting pot* begann ich bereits 2004, im Rahmen einer Erkundungsreise ein Jahr vor der eigentlichen Feldforschung, nach den Wegen der *Melo*-Meeresschnecke zu forschen. Im städtischen Umfeld Wamenas erschien es mir anfänglich unmöglich, Spuren der *Melo*, die hier im Hochland Papuas als traditioneller Halsschmuck und als sakrales Objekt im Umlauf gewesen war und teilweise immer noch ist, aufzutun. Doch durch meine Fragen nach der *Melo* traf ich auf Menschen, in den Gesprächen eröffneten sich mir neue Kanäle. Eine gute Gelegenheit Kontakte zu knüpfen war außerdem das alljährlich nahe Wamena stattfindende *pesta perang*, das Kriegsfestival. Das Festival sollte Touristen einen Einblick geben in die einstige Kriegskultur der in und um das Baliemtal lebenden Gruppen der Dani, Lani und Yali. Kriegstaktiken, Tänze und Gesänge wurden dabei den Touristen vorgeführt. Obwohl das Spektakel klar auf die Bedürfnisse der Touristen zugeschnitten war – wilde Exotik für die Fotolinse – war es für mich eine Gelegenheit, Kontakte zu knüpfen und dies vor allem auch mit weiter entfernt lebenden Lani und Yali. Wie sich herausstellte, waren es nicht unbedingt jene Männer, welche einen *Melo*-Halsschmuck trugen, die auch Wissen darüber hatten. Aber in den Gesprächen, die immer in großen Runden stattfanden, fielen Namen legendärer Krieger mit einem *Melo*-Schmuck, Personen wurden genannt, die noch Wissen über die Herkunft der *Melo* hatten. In den folgenden Tagen, ich suchte unterschiedlichste Personen in und um Wamena auf, verdichteten sich die einzelnen Informationen zu etwas Größerem. Der verschlossene alte Yali, der erst zwei mal den Ort wechseln musste, bevor er sich sicher genug gefühlt hat, mir sein Wissen über die sakrale Wirkung der *Melo*-Schale anzuvertrauen, die Kimyal-*community* in Wamena, die mich auf Grund meiner Fragen in ihr abgelegenes Tal im östlichen Hochland einluden, die zwei Me-Frauen aus dem Paniai-Gebiet mit außerordentlich guten geografischen Kenntnissen und dem Wissen um die Herkunft der *Melo*, waren Beispiele solcher Begegnungen. Mythen und Erzählungen vermischten sich mit Informationen praktischer Natur, unerlässlich in Papua, wo sich alles auf Grund des Wetters oder der politischen Situation so schnell ändern kann. Meine Anwesenheit in Wamena sprach sich herum. Wenn ich unterwegs

war, wurde ich oft angesprochen. Es konnte sich dabei um potentielle Informanten handeln, aber auch um indonesische Polizisten oder Militärs, die gerne ein Schwätzchen mit mir hielten. So führte mein Aufenthalt in Wamena auch dazu, dass ich in Windeseile mit ziemlich vielen Leuten bekannt wurde. Ebenso häufig wurde ich von den Guides gefragt, ob ich ihre Dienste in Anspruch nehmen möchte. Auf Grund meiner bereits auf der vorjährigen Erkundungsreise gesammelten Erfahrung hielt ich mich bedeckt, zu schwierig erschien mir die Situation in Wamena mit dem hiesigen Tourismus zu sein. Da ich aber neben einigen festen Punkten auf der Landkarte der *Melo* auch mobil forschen wollte, war ich auf einen Guide angewiesen, der sich nicht nur allgemein gut im Hochland auskannte, sondern auch Kontakte hatte zu Leuten mit Transportmöglichkeiten, der Distanzen richtig einschätzen konnte und zudem einiges an traditionellem Wissen hatte. Da ich nicht wie gewisse Touristen auf ein *first-contact*-Erlebnis für mehrere Tausend Dollars aus war, überwarf ich mich mit einigen dieser Guides und dürfte, zumindest für eine gewisse Zeit, durchaus ein Stadtthema in Wamena gewesen sein. Es war schlussendlich der bereits erwähnte Philippus, der mich im Gebiet der Lani begleiten sollte. Philippus war jemand, der sich von dieser Suche anstecken ließ, und mit seiner Hilfe konnte ich mit Menschen sprechen, die mir anhand der *Melo* Auskunft über diese verblüffende Handelskette geben konnten.

Wir unternahmen insgesamt drei Reisen auf den Spuren der *Melo*-Schneckenschale ins Lani-Gebiet. Alle drei waren höchst unterschiedlich: eine Reise führte uns ins nordwestliche Baliemtal (02.-07.08.2005), eine in das Gebiet zwischen Kanggime und Karubaga (12.-15.08.2005) und eine dritte in das Gebiet um Tiom (22.-27.09.2005).





Das Gebiet von Kanggime und Karubaga sowie von Tiom, nordwestlich des Großen Baliemtals

Die Reise nach Kanggime zeichnete sich aus durch einen Höllentrip mit dem Jeep, stundenlang fuhren wir durch dichten Nebelwald auf immer schlechter werdenden Schlammpisten. Der Jeep blieb mehrer Male in gefährlicher Schieflage im Schlamm stecken, drohte zu kippen und abzurutschen. Dafür hatte die Reise nach Tiom andere Tücken. Da es sich bei dieser Region um das Einzugsgebiet der Unabhängigkeitsbewegung OPM „Operasi Papua Merdeka“ handelte, war der Empfang auf der Polizei- und Militärstelle, die ich jeweils aufsuchen musste um meine Bewilligungen vorzuzeigen, entsprechend unterkühlt. Hinter einer Theke hatten sich der Polizeichef und seine Truppe mit umgehängten Maschinengewehren platziert, um mich ins Kreuzverhör zu nehmen. Obwohl ich alle gewünschten Dokumente – wohlgemerkt alle mit den entsprechenden Stempeln aus Jakarta – vorweisen konnte, wurde das Gespräch, nicht wie sonst so üblich, lockerer. Beim befehlshabenden Militärhauptmann das gleiche Spiel: Kreuzverhör, Verbote und sehr hohe „*ongkos*“, inoffizielle „Unkosten“, für das Setzen der erforderlichen Stempel.

Da ich auffiel, wurde ich überall und von allen angesprochen. Das war, abgesehen von der Tatsache, dass ich auch gerne mal einen Augenblick hätte alleine sein wollen, für meine Forschung sehr von Vorteil. Ich erklärte, warum ich das jeweilige Dorf aufsuchte, die Leute nahmen zu meinen Fragen über die *Melo* Stellung, man diskutierte, wer wohl meine Fragen am besten beantworten könnte und derjenige wurde gerufen. Oft führte ich dann abends im Männerhaus meine Gespräche, in einer kleineren Runde Männer, ums Feuer sitzend bei Süßkartoffeln und Zigaretten. Meistens waren es alte Männer, die gerufen wurden, alte Krieger, welche die Zeit vor der Ankunft der Missionare und somit die Zeit vor der Befriedung erinnern konnten. Es waren nur noch wenige aus dieser Generation, die meisten sind bereits gestorben. So waren diese Gespräche oft mit sehr viel Wehmut verbunden, denn vor allem die kulturellen Veränderungen seit der Befriedung waren radikal. Bisweilen war es so, dass das Wissen um alte Handelskontakte weitergegeben worden war. So konnte mir ein Mann der darauf folgenden Generation Rede und Antwort stehen. Oft kam es aber auch am Wegesrand zu Begegnungen. Dann wurde, um meine Fragen beantworten zu können, ein kurzer Halt eingelegt, geraucht, um danach den Weg wieder aufzunehmen.

Feste Austauschgrößen manifestierten sich, Warenflüsse wurden erkennbar. So kam die *Melo* aus dem Westen und wurde gegen Schweine getauscht, welche sich somit gegen Osten bewegten. Als ein Umschlagzentrum der Lani erschien Ilaga. Der Ort, der etwa mittig auf der Handelskette zwischen dem westlichen Ende des Hochlandes Papuas und dem zentralen Baliemtal liegt, scheint über unglaubliche Anziehungskräfte zu verfügen. Ein Grund dafür scheinen die in der Nähe liegenden Salzquellen zu sein (Interview vom 03.8.2005 mit Philippus Weya, vom 04.08.2005 mit Simon Tabuni und vom 06.08.2005 mit Tabenak Kembo).

Philippus’ Beziehungsnetz war unglaublich. Er kannte unheimlich viele Leute, einerseits Blutsverwandte und Angeheiratete, andererseits Mitglieder seiner *moiety*.

War ihm jemand persönlich nicht bekannt, wurde meist nach einem kurzen Gespräch eine Gemeinsamkeit gefunden. Der Umgang war stets freundlich und er, und somit auch ich, wurde mit offenen Armen empfangen. Sein Beziehungsnetz war dermaßen verlässlich, dass wir sogar einmal mitten in der Nacht im Nirgendwo, der Motor des Jeeps war explodiert, im nahe gelegenen Dorf eine Unterkunft fanden. Denn einige Dorfbewohner waren, als sie den Knall gehört hatten, herbeigeeilt und Philippus erkannte unter ihnen ein bekanntes Gesicht. Als sich die beiden Männer erkannt hatten, stießen sie ein hohes Lachen aus und fielen sich in die Arme.



Eine von vielen Begegnungen am Wegesrand, vorne in der Mitte ein alter Loma, rechts mein Begleiter Philippus und in der zweiten Reihe zwei junge Leute, die zufällig vorbei kamen und auch mit aufs Bild wollten

Diese von mir gemachte Erfahrung kann durchaus damit verglichen werden, was Männer auf einer Expedition auf der Suche nach der *Melo* durchlebten. Eine Expedition war, zumindest im eigenen Gebiet, ein soziales Ereignis, das Beziehungen festigte. Es war ein gesellschaftlicher Höhepunkt, der Vergnügen bereitete, es wurde gelacht und Späße getrieben, denn Neuigkeiten und Klatsch wurde ausgetauscht und deshalb war man gerne unterwegs. Verließ man aber das eigene Gebiet, wurde das Unterfangen risikoreich, sofern man sich nicht auf eine Handelspartnerschaft verlassen konnte. Es bestand die Gefahr eines feindlichen Angriffs, oder ohne Essen in einem unbekannten Gebiet zu verhungern, wenn man sich verirrt hatte. Eine Handelsexkursion auf den Spuren der *Melo* erforderte genaue geografische und sprachliche Kenntnisse und ein verlässliches Beziehungsnetz. So konnten Tagesmärsche[3] zwischen einzelnen Etappen genau abgerufen werden, besondere Orte wie Höhlen oder Berge waren Zufluchtsorte für die Nacht und geografische Marker auf der mentalen Landkarte (Interview vom 23.09.2005 mit Toengen Mori und vom 24.09.2005 mit Aweris Morip und Yonas Tabuni).

[3] Genau genommen wurden die Nächte zwischen den Etappen gezählt, offensichtlich war das Schlafen im Freien mit ganz besonderen Ängsten verbunden.

Nach einigen Wochen im Gebiet der Lani beschloss ich kurzfristig, die Route der *Melo* zu verlassen und nicht über diesen Hochland-Trek, wie ihn Philippus' Skizze beschreibt, bis ins westliche Gebiet des Paniai-Sees vorzustoßen, sondern über die Hauptstadt Jayapura nach Timika und von dort nach Enarotali am Paniai-See zu fliegen. Diese Entscheidung hatte einerseits damit zu tun, dass ich in Kürze meinen Zwischenbericht für die Forschungsbehörde verfassen musste und andererseits, dass das Wetter im Sommer/Herbst 2005 ungewöhnlich schlecht war. Der anhaltende Regen hatte den Boden aufgeweicht und machte ein Vorwärtskommen sehr beschwerlich.

In meinem inzwischen aufgebauten Beziehungsnetz stellte Enarotali ein weißer Fleck dar. Über einen deutschen Missionar konnte ich Kontakt zu einem Amerikaner herstellen, der als Sohn eines Missionars seine Kindheit in der Region um Enarotali beziehungsweise Pogapa verbracht hatte. Er bot mir an, dass ich im leer stehenden Missionshaus wohnen könnte und er nannte mir eine Kontaktperson. Von Timika aus, wo ich dank des Flugdienstleiters nicht allzu lange ausharren musste, flog ich am 06.10.2005 in einem völlig überladenen Flugzeug – die Schweine, Hühner und Kleinkinder wurden nicht mitgewogen – mit einem kettenrauchenden Piloten nach Enarotali. Leider konnte ich kaum aus dem Fenster blicken, da ich einen Jungen davon abhalten musste, Papier in seine Ohren zu stopfen, weil er damit den Druck in seinen Ohren ausgleichen wollte, einer jungen Frau, die sich vor Angst bald auf meinen Schoß gesetzt hätte, musste ich die Hand zu halten.

In der Zeit in Enarotali (06.-19.10.2005) trat ich, ganz ungewohnt für mich, die in den letzten Wochen nur unter Männern war, mit Mama Peggy und ihren beiden Freundinnen in eine Art Frauen-WG ein. Mama Peggy verwaltete das Missionshaus und zog, solange ich da war, zusammen mit ihren Freundinnen mit ein. Ebenfalls ganz anders als meine Erfahrung mit den Lani war die tiefe Religiosität der Frauen. Am Abend wollten sie jeweils mit mir beten und über die Taten Jesu sprechen. Ich war zwar auf viel gefasst, was meine Forschung auf den Spuren der *Melo*-Schnecke anging, aber damit hatte ich nicht gerechnet. Ich beeilte mich deshalb einen geeigneten Begleiter zu finden, um meine Spurensuche in dieser Region endlich aufzunehmen. Die Errettung kam in der Gestalt von Alex, einem netten jungen Me mit abgeschlossenem Wirtschaftsstudium und auf der Suche nach Arbeit. Alex war an der eigenen Kultur sehr interessiert und zusammen mit ihm suchte ich verschiedene Orte in und um Enarotali auf. Doch so wie von einigen Männerhäusern nur noch Ruinen standen, so waren nur kleine Überreste von Wissen vorhanden. Denn auch das Vorhandensein eines Männerhauses, wie in Papato nahe Enarotalis, war keine Garantie für die Tradierung von Inhalten, sondern diente nur noch als ein Ort der Männer. Regeln wurden zwar noch aufrechterhalten, so durften nur Alex und ich – ich als ausländische Frau nicht als „Frau" geltend – ins Männerhaus, Mama Betty, eine der Freundinnen Peggys, die uns an diesem Tag begleitete, musste draußen bleiben. Doch weil das Männerhaus ledig-

lich ein Ort der Männer war und nicht mehr ein Ort des Wissens, durfte sich Mama Betty an den Gesprächen beteiligen, zwar von draußen, aber immerhin. Nach einem sonntäglichen Besuch bei den Baptisten – ich war Mama Peggy zu Liebe mit in die Kirche gegangen – war mir klar, dass ich die konfessionelle Orientierung meiner wissenschaftlichen Suche nach der *Melo* wechseln musste. Das fiel mir während der einstündigen Predigt, die wie ein Gewitterregen auf die Gemeinde niederging und von der teuflischen Verführung des Schönen handelte, wie Schuppen von den Augen. Tags darauf, Montag den 10.10.2005, marschierte ich deshalb direkt zum katholischen Pastorat, denn schon meine vorherigen Versuche im Ort „konfessionslos" weiter zu kommen, waren gescheitert, waren doch die meisten Me, mit denen ich gesprochen hatte, von Erlösergedanken geprägt und dachten, ich sei gekommen, um sie vor den Indonesiern zu erretten. Noch bevor ich am katholischen Gemeindehaus anklopfen konnte, hörte ich das schallende Lachen des Pastors. Ich wurde eingelassen und stellte mich und mein Anliegen vor. Ich hatte Glück, der Pastor war gerade in Gesellschaft eines einheimischen Ethnologen. Das Eine ergab das Andere, es war wieder wie in einem Lani-Dorf, Fragen ergaben Antworten und führten mich zu bestimmten Personen, mit denen ich mich über die traditionellen Beziehungsnetze der Me unterhalten konnte. Woher die Me die *Melo*-Schnecke haben, wohin sie die *Melo* weiterverhandeln, welche Formen und Funktionen die *Melo* bei ihnen hat. So bekam ich auch hier sehr genaue Angaben über die Handelsetappen und Austauschverhältnisse der *Melo*-Schnecke. Die Me waren aktive Händler mit guten geografischen Kenntnissen und einem enormen Bewegungsradius. Es waren die Me, die als Initiatoren dieser *Melo*-Handelskette auftraten. Sie unternahmen Expeditionen an die Küste zu den Kamoro, mit denen sie eine Handelspartnerschaft verband. Obwohl man scheinbar nicht die Sprache des anderen beherrschte, oder nur Sprach-Brocken, schien die Verständigung mit Händen und Füßen gut zu funktionieren. In einem mehrtägigen Marsch gelangten sie entlang des Flusses Yawei[4] an die Küste. Sie brachten Tabak, Süßkartoffeln, Taro und Bananen in die Gegend um Kokenau und tauschten diese Waren gegen Schneckenschalen ein (Interview vom 12.10.2005 mit Anton Nawipa und Alex Pigome und vom 15.10.2005 mit Raymond A. You).

Mein Abschied aus Enarotali am 19.10.2005 war dann etwas überstürzt. Denn ich wollte mit einem Flug der Mission Aviation Fellowship MAF, einer der beiden in Papua ansässigen Missionsfluggesellschaft, zurück und nicht wieder in einem völlig überladenen Flieger der staatlichen Trigana. Da ich neben dem Piloten in der Cesna Platz nehmen durfte, konnte ich mir die beschriebenen Wege der *Melo*

[4] Der Fluss Yawei wird erst in jüngerer Zeit, nämlich seit der Ankunft der ersten Missionare, als Route benutzt. Vorher wählten die Me einen Weg noch weiter westlich, um an die Südküste zu gelangen, auch Expeditionen an die Nordküste schienen durchaus vorgekommen zu sein (Interview 12.10.2005).

aus der Luft ansehen. Der Paniai-See, die kleineren Tigi- und Tage-Seen und der Fluss Yawei, dessen Lauf die Me auf ihren Expeditionen Richtung Süden folgten.



Der Paniai-See, malerisch eingebettet zwischen hohen Gebirgzügen des westlichen Hochlandes



Der Fluss Yawei, der die Me im Hochland mit den Kamoro an der südlichen Küste verbindet

Ich hing meinen Gedanken nach, bis mir der Pilot eine neu errichtete Rinderfarm zeigte und auch schon Timika am Horizont auftauchte. Unser Gespräch führten wir am Boden weiter, und so lernte ich die Crew und ihre Familien kennen und kam sogar bei der Familie des Piloten unter. Meine Spurensuche schien auch ihn zu inspirieren, und so schlug er vor, nach meinem Abstecher zurück in die Hauptstadt, einen Ausflug nach Kokenau zu machen. Kokenau liegt an der südwestlichen Küste im Gebiet der Kamoro und war deshalb für mich interessant, weil die Me ihre Schneckenschalen von dort her bezogen. Für den Piloten war es eine

Gelegenheit, einen neuen Ort kennen zu lernen und die relativ neue Landepiste auszuprobieren. Da es kaum Straßen gibt um Timika, war es den Piloten der MAF erlaubt für solche Ausflüge die Cesna zu chartern, sofern alle Plätze belegt und die Passagiere für das Kerosin aufkamen. Das war kein Problem, die Plätze waren durch das gut funktionierende Beziehungsnetz der *ex-pat-community* schnell belegt. Der Flug nach Kokenau (05.11.2005) führte über eine industriell geprägt Landschaft, Tanker befuhren die großen Flüsse, denn hier wurden Gold und Zink, die in der Freeport McMoRan Gold- und Kupfer-Mine in den Bergen abgebaut wurden, abtransportiert. Entlang dieser Flüsse, auf denen jetzt große Tanker fuhren, bewegten sich früher kleine Gruppen von Me auf ihrem Weg nach Süden. Nach einem kurzen Flug landeten wir in Kokenau, parkten die Cesna und wurden beim polnischen Pastor vorstellig. Dieser hatte in seinem Empfangszimmer ein Gestell mit zwei großen schönen *Melo*-Schalen drauf. Auf meine Fragen, wir sprachen miteinander Deutsch, konnte er allerdings nicht sagen, woher sie stammen. Er sagte mir, hier in Kokenau gäbe es keine *Melo*-Schnecken.



Bei Pater Henslok in Kokenau, im Hintergrund auf dem Regal sind zwei große Melo-*Schalen zu sehen*

Beim anschließenden Gang durch die vier zusammenhängenden Dörfer ging ich meine eigenen Wege und stellte einigen Männern Fragen zur *Melo*-Schnecke. Sie erklärten mir, dass die *Melo*-Schnecke an ihrem Küstenabschnitt nicht vorkäme, aber sehr wohl weiter im Osten. Man hatte hier, wollte man eine fangen, nach der Schnecke tauchen müssen. Früher sei dies oft gemacht worden, denn man habe die Schale der *Melo*-Schnecke gegen Tabak und Nahrungsmittel aus dem Hochland getauscht. Es waren die Me, die entlang des Flusses Yawei zu ihnen an die Küste kamen, um Schneckenschalen mit ihnen zu tauschen. Aber das sei lange her (Gespräch in Kokenau vom 05.11.2005).

Nach einem Picknick im Dorf – schließlich handelte es sich um einen Wochenendausflug – flogen wir am späten Nachmittag zurück nach Timika. Auch

wenn ich mit meinen Fragen kaum in die Tiefe gehen konnte, war ich dennoch froh um die Chance, welche mir dieser Wochenendausflug mit der Cesna geboten hatte. Ich hatte die Wege der *Melo* aus der Luft verfolgen können, hatte die südliche Küste gesehen und hatte einigen Kamoro-Männern Fragen zur *Melo* stellen können; diese hatten den Kontakt zwischen Hoch- und Tiefland bestätigt. Ich war an einem Anfangspunkt der Handelskette der *Melo*-Schnecke gewesen.

Expedition in den Süden

Ich hatte mich bisher entweder im Hochland oder an der Küste Papuas aufgehalten, also dem Ende oder dem Anfang der Handelskette der *Melo*, doch das Dazwischen war mir unbekannt. Dieses Regenwald-Dickicht, das nur entlang der mäandernden Flüsse zu durchqueren ist, blieb mir rätselhaft. Wahrscheinlich bestehen mehr Verbindungen zwischen Küste und Hochland, die durch dieses Dazwischen führen, als die vorhandene Literatur vermuten lässt. Da diese Verbindungen, auf einer Grafik immer eine durchgängige Linie ergeben, aber in vielen, kleinen Abschnitten vollzogen werden, sind sie schwierig zu fassen und unterliegen zudem Veränderung, Abweichungen und zeitweiligen Unterbrechungen.

Doch in diesem Dazwischen finden jene Begegnungen statt, bei denen Dinge wie die Meeresschnecke *Melo* den Besitzer wechseln. Hier befindet sich die Schnittstelle, an der Funktion, Bedeutung oder Form der Schale sich ändern kann. Nur wenig ist über diese Kontakte bekannt.



Handelskontakt im Dazwischen, 1984, Brazza-Region (Gunter Konrad)

In der Literatur sind mehrere mögliche Handelswege von der südlichen Küste ins Hochland Papuas verzeichnet, potentielle Verbindungen, auf denen die *Melo*-

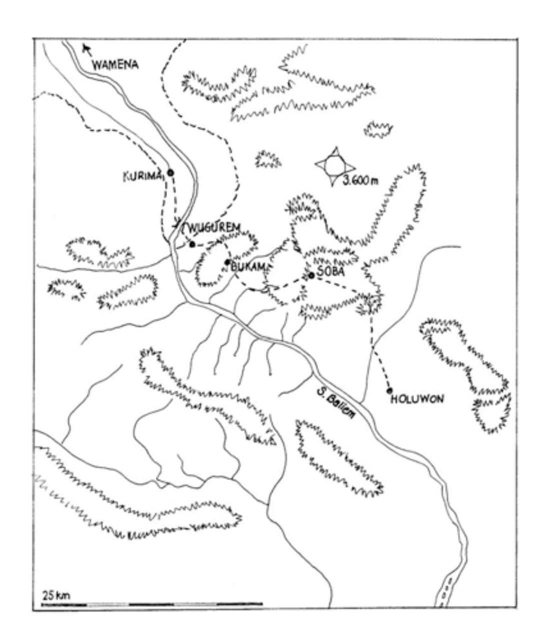
Schneckenschale bis ins Hochland gelangen konnte. Ganz im Westen besteht die Verbindung dem Fluss Yawei entlang zwischen den Kamoro in der Küstenregion und den Me im Paniai-Gebiet (Pospisil 1963: 337-339; O'Brien 1970: 44-46) sowie alternativ dazu der Weg gegen Norden in die Region der heutigen Stadt Nabire. In Enarotali wurde mir berichtet, dass man den Weg nach Süden bevorzugt habe, da es in Nabire nicht so viele Schalen gab, aber dieser nördliche Weg an die Küste schien durchaus bekannt zu sein. Bei Hampton (1999: 278) sowie Gajdussek et al. (1978: 61) wird der Weg dem Baliem-Fluss entlang vom Großen Baliemtal südwärts ins Siedlungsgebiet der Asmat erwähnt. Und eine östliche Verbindung zieht sich entlang des Brazza-Flusses (Hampton 1999: 278; Pétrquin & Pétrequin 2006: 159; Konrad 1981: 27-28). Für die nur bei Hampton erwähnte Verbindung über das Mamberamo-Becken (1999: 278) gibt es keine weiteren Belege. Weitere Verbindungen dürften bestanden haben bzw. bestehen immer noch[5], sind aber nicht dokumentiert. Auf Grund der politischen Lage kamen für mich der westliche und der östliche Weg nicht in Frage, da ich mich nicht in den Zwischengebieten dieser Wege aufhalten durfte. Mit blieb also nur der geografische – und politische – Mittelweg. Obgleich ich die Vorgaben akzeptierte, bedauerte ich sie außerordentlich. Denn diese mittlere Verbindung, welche das Baliemtal und das südliche Asmat-Gebiet verband, erschien mir – unter anderem bedingt durch den Tourismus im und um das Große Baliemtal – unsicher. Ich hatte insbesondere für die östliche Verbindung schon Belege gesammelt und auch bereits Kontakte geknüpft.

Mit blieb also nur die Möglichkeit, eine allfällige Verbindung zwischen Baliemtal und Asmat-Gebiet zu erkunden. Ein zweiwöchiger Fußmarsch sollte mich über Berg und Tal bis zum Fuße der Gebirgskette führen, dann durch dichte Wälder bis nach Sumo und von dort mit dem Boot bis nach Dekai, einer aus dem Boden gestampften Kleinstadt inmitten des Urwaldes. Durch neue Verwaltungseinheiten in Papua kam es zur Errichtung solcher Verwaltungsstädte, die mit einem enormen Aufwand im Nirgendwo errichtet wurden. Da aus diesem Grund große Mengen an Baumaterial nach Dekai geflogen wurden und die Flugzeuge auf ihrem Heimflug nach Wamena in der Regel leer waren, würden wir ohne große Probleme die Möglichkeit eines Rücktransportes haben. Wir, das war eine Truppe aus einem Guide, mehreren Trägern, meinem Mann, der gerade für einen Monat in Papua zu Besuch war, und ich. Die Träger sollten nach Absprache mit dem Guide nach drei Tagen jeweils ausgetauscht werden, eine Absprache, an die er sich nicht halten sollte.

Ich wollte auf diesem Weg in den Süden die Bewegung der *Melo* quasi rückwärts nachvollziehen. Ich wollte mehr über die Kontakte erfahren, die sie umgeben, über die Veränderung der Bedeutung der *Melo*-Schale und über das Unterwegssein. Wir sollten im südlichen Baliemtal uns noch im Siedlungsgebiet

[5] So berichtete mir beispielsweise der Linguist Volker Heeschen in einem anderen Zusammenhang (pers. com. 23.06.2006), dass die Eipo im östlichen Hochland in jüngerer Zeit auf einer in der nördlichen Tiefebene neu errichteten Straße bis nach Jayapura reisten.

der Dani befinden, um dann weiter südlich ins Siedlungsgebiet der Yali zu wechseln.





Die Stationen unserer Expedition in den Süden mit Holuwon als ungeplanter Endpunkt

(08.09.2005) Nachdem ich auf der Bank noch einmal kleine Scheine indonesischer Rupien gewechselt hatte, wurde das ganze Gepäck in einem gecharterten Kleinbus untergebracht.

Wir fuhren bis südlich von Kurima. Da endete die Straße und die Rucksäcke wurden gesattelt. Nach einem kurzen Besuch auf der Polizeistation, um den erforderlichen Stempel einzuholen, ging es zu Fuß los. Wir überquerten zwei komfortable Hängebrücken über den Baliemfluss. Auffällig viele Männer kreuzten raschen Schrittes unseren Weg, viele von ihnen mit Schweinen beladen. Diese wurden entweder über die Schulter oder an einer Stange getragen. Wir fragten, was los sei. Ein masalah perempuan*, ein Frauenproblem; wahrscheinlich ein im Nachhinein zu entrichtender Brautpreis. Am Nachmittag fing es an zu regnen, völlig durchnässt erreichten wir Wusurem und trockneten die nassen Kleider am Feuer. Dieser Rauchgeruch unserer Kleider sollte uns die ganzen nächsten Tage begleiten.*

Aufgrund meiner Nachfragen im Dorf kam der kepala suku*, der Stammeschef, am Abend zu uns in die Hütte. Seine Tochter und sein Sohn setzten sich ebenfalls zum Feuer. Er sprach auf Dani, sein Sohn übersetzte ins Indonesische. Die* Melo-*Schneckenschale, so erzählte er uns, entstammt einem geheimen Ort, der sich nicht weit von hier entfernt befinde, in der Richtung, aus der wir heute gekommen seien. Die Be-*

arbeitung der Schale wurde durch einen Spezialisten ausgeführt. Um einen Halsschmuck, meley *genannt, aus der Schale herzustellen, wurde die gewünschte Form aus der ganzen Schale geritzt. Dies geschah mit der Hilfe eines harten Steins aus dem Baliem-Fluss. Sobald der* meley-*Halsschmuck fertig gestellt war, wurde im Männerhaus ein Fest abgehalten. Zu diesem Zwecke wurde ein Schwein geschlachtet, mit dessen Blut der* meley-*Schmuck eingerieben wurde. Erst durch das Schweineblut erhielt die* Melo-*Schale ihre strahlend weiße Farbe. Außerdem war dieses förmliche Einreiben mit Schweineblut unerlässlich, um die von der Schale ausgehende gefahrvolle Kraft zu bannen und sie nutzbar zu machen. Der Kriegsführer trug den Schmuck, wenn er in eine Schlacht zog oder nach dem erfolgreichen Töten eines Gegners bei den Siegesfeiern.*

(09.09.2005): Bereits nach Wusurem wurden die Wege anstrengender, steile Anstiege folgten auf rutschige Abstiege. Alsbald fanden wir uns in einem Nebelwald mit Baumriesen wieder. Kaum hatten wir den Wald betreten, zogen tatsächlich Nebelschwaden auf, die uns nach und nach ganz zu umhüllen schienen.



Die Baumriesen des Nebelwaldes

Durch den Nebel wurde es kalt, wir fröstelten und waren froh, dass wir uns nach einem steilen Abstieg abends am Feuer im Dorf Bukam wärmen konnten. Wir bekamen geröstete Nüsse der Waldpalme, kelapa hutan, *vorgesetzt und genossen diese seltene Delikatesse.*

Einen Tagesmarsch von Wusurem entfernt ergaben meine Nachfragen nach der Melo-*Schnecke zwar noch ähnliche Auskünfte, aber es gab auch Unterschiede. So hieß es auch hier, dass die* Melo, *wie die beiden anderen Schneckengattungen Kauri und* Nassa, *an einem geheimen Ort gefunden wurde. Präziser an verschiedenen geheimen Orten, nämlich auf den Bergen, welche das Dorf umgaben. Es waren keine gewöhnlichen Leute, welche*

die Melo *fanden, sondern Zauberer. Die* Melo-*Schalen durften nicht einfach mitgenommen werden. Vielmehr musste dafür Schweinefleisch am Ort der Entnahme als Gegengabe niedergelegt werden. Diese Gabe durfte keinesfalls versäumt werden, sonst würde sich der Berg mit einem Erdrutsch rächen. Im Dorf musste ein Schwein, das im Männerhaus großgezogen worden ist, geschlachtet werden. Durch das rote Blut wurde die Schale, die einst rot war, weiß. Auch die Bearbeitung des Schalen-Schmucks wurde durch einen Zauberer vorgenommen, dafür musste die Schale heiß gemacht werden. Der* meley-*Halsschmuck war dem Kriegsführer vorbehalten. Niemand durfte in der Nähe dieses Halsschmucks Wasser trinken. Denn die* Melo *musste immer heiß sein, sie durfte nicht abkühlen. Es waren früher Leute aus Kurima, dem Ort an dem wir am ersten Tag unser Gepäck aus dem Auto geladen und geschultert hatten, die nach Bukam kamen, um eine* meley *zu tauschen. Sie mussten dafür ein großes Schwein bezahlen.*

(10.09.2005) Die ganze Nacht über regnete es in Strömen und bis weit in der Morgen hinein. Dementsprechend rutschig war der Abstieg von unserem Nachtquartier hinunter zum Baliem-Fluss. Wir Europäer taten uns schwer mit unseren Schuhen, die Papuas waren barfuss viel schneller und flinker, was sie vor allem mir gegenüber immer wieder betonten und mir demonstrativ vorführten. Nach dem Erklimmen des gegenüberliegenden Berges machten wir Rast. Eine vorbeiziehende Gruppe junger Männer setzte sich zu uns und erzählte, woher sie kamen und wohin sie gehen wollten. Wir marschierten weiter und unsere Truppe löste sich auf, weil einige im Fluss baden wollten. Eine gute Idee eigentlich, aber weil ich nichts unbeobachtet tun konnte, sah ich erst einmal davon ab und ging weiter. Das führte dann aber dazu, dass ich mich kurz vor Eindunkeln mit einem Träger, der die Gegend nicht kannte, an einem Berghang wieder fand, ohne auch nur eine Ahnung zu haben, wo sich das nächste Dorf befindet. Zum Glück eilten noch einige Frauen beim letzten Tageslicht von den Feldern heim und konnten uns den Weg weisen. Unmittelbar vor der völligen Finsternis, erreichten wir Lilibal, froh, die Nacht nicht im Freien verbringen zu müssen.

Ein älterer Mann wurde auf meine Nachfragen hin gerufen und kam in „unsere" Hütte. Am wärmenden Feuer erzählte er rauchend eine ähnliche Geschichte wie wir sie am Vortag schon gehört hatten. Auch hier spielte ein Berg eine Hauptrolle. Es war dieser Berg, auf den ich heute beim Rasten von der Gruppe von Männern aufmerksam gemacht worden war. An diesem Ort spielte sich die Entstehungsgeschichte der Menschen ab und hier wurden auch Melo-*Schalen erschaffen. Von den Ahnen wurden sie zu Schmuck verarbeitet. Von Generation zu Generation wurden die Schalen weitervererbt.* Melo-*Schalen konnten gegen Frauen und Schweinen getauscht werden oder zu Kompensationszahlungen verwendet werden. Der Schmuck aus den* Melo-*Schalen hatte einen hohen Wert. Nach dem Kriegszug war er ein wichtiger Bestandteil bei den Tänzen und Gesängen; alle waren dann mit tiefer Zufriedenheit erfüllt. Die früher die Gegend beherrschenden Kriege beschnitten den Aktionsradius der Menschen. So befanden sich früher die Leute von Lilibal mit den Leuten von Bukam, dem Dorf unserer letzten Übernachtung, im Kriegszustand. Dafür verbanden sie freundschaftliche Beziehungen zu*

den *Leuten in Ninia, Soba und Holuwon, Dörfer, auf die wir noch stoßen sollten.*

Nach unserem Gespräch ging ich noch einmal an die frische Luft. In der Hütte war es zwar ungemein gemütlich, Süßkartoffeln wurden in der Asche gegart, es wurde geraucht und gelacht, aber der beißende Rauch brannte in den Augen und in der Lunge. Nur schemenhaft waren die großen Berge ringsherum erkennbar, niemand war im Dorf unterwegs, denn alle fürchteten die Nacht und blieben lieber am Feuer in Gesellschaft anderer. Auch ich kehrte in die Hütte zurück.

(11.09.2005) Wir gingen am nächsten Morgen etwas später los. Allen steckte der gestrige Tag noch in den Knochen, den jungen, flinken Papua-Trägern natürlich weniger als mir. Aber auch der Guide beschwerte sich über die Strapazen der Tour. Zu meiner Überraschung führte der Weg noch weiter den Berg hinauf, selbst die Hunde machten Spitzkehren. Endlich kamen wir auf der Passhöhe an und blickten noch einmal zum Berg zurück, wo nach den Erzählungen des letzten Abends die Melo-*Schale herkommen soll. Dann stiegen wir in ein neues Tal hinunter. Schon bald konnten wir das Dorf Soba in der Ferne erblicken, doch die Wegstrecke zog sich hin, immer neue Talabschnitte taten sich vor uns auf. Es dauerte noch Stunden, bis wir in Soba ankamen. Eine Gruppe junger Männer kam uns schnellen Schrittes mit Reissäcken entgegen und zogen an uns vorbei. Ihr Tempo war beachtlich. Trotz der schweren Last bewegten sie sich flink, um den Reis, der per Missionsflugzeug nach Soba gebracht worden war, möglichst schnell in ihr Dorf zu schaffen.*

Auch hier fand sich ein Interviewpartner. Parallelen taten sich in seiner Erzählung zu den vorhergehenden auf. Obwohl der alte Mann den geheimen Ort der Herkunft der Melo-*Schale nicht präzisieren wollte oder konnte, ging es auch in dieser Erzählung um den langen Prozess der Erschaffung der* Melo *und um das Wissen der richtigen Bearbeitung.*

Nach der letzten zwar warmen, aber sehr rauchigen Nacht, zogen mein Mann und ich es vor im Schulhaus zu schlafen. Ganz ohne Feuer wurde die Nacht in Soba jedoch bitterkalt.

(12.09.2005) Zudem regnete es wieder einmal die ganze Nacht hindurch. Die Regenwolken verzogen sich auch beim Anbruch des Tages nicht. Da Regen bei den Hochlandbewohnern äußerst unbeliebt ist, wurde noch eine Runde Karten gespielt und ich stockte unsere Lebensmittelvorräte im gut bestückten Dorfladen auf. Es nieselte immer noch, aber wir mussten weiter. Wir sanken knöcheltief in den Schlamm ein, das Vorwärtskommen war schwierig. Vor allem das Absteigen entwickelte sich immer mehr zu einem Problem. Zudem war jeder Baumstamm, der als Brücke über einen Bach diente, äußerst glitschig und schwierig zu überqueren. Irgendwann wurde klar, dass wir nicht so weit

kommen würden, wie unsere Planung es vorsah und blieben deshalb in Wakpisi für die Nacht. Da wir das Einzugsgebiet des Tourismus' verlassen hatten, waren mein Mann und ich die absolute Sensation. Menschentrauben bildeten sich um uns und jede kleinste Regung wurde mit großen Augen verfolgt. Vor allem die Kinder ließen nicht von mir ab und dokumentierten flüsternd alle meine Handlungen, denn vor meinem Mann hatten sie Angst.

Am Abend wollte uns niemand mehr besuchen, aber früh am nächsten Morgen trafen zwei Männer in mittlerem Alter in unserem kleinen Holzhaus ein und waren bereit mir zu erzählen, was sie über die Melo *wussten. Möglicherweise lag es an ihrem nicht allzu fortgeschrittenen Alter, aber am Beispiel der* Melo-*Schale betonten sie ihre Vernetztheit mit den umliegenden Dörfern, mit denen sie regen Handel zu treiben schienen. Sie bestritten aber jemals in der Tiefebene gewesen zu sein oder Kontakt zu den Asmat gehabt zu haben.*

(13.09.2005) Nach dem Interview passierte mir ein Missgeschick. Ich rutschte auf einem Baumstumpf aus und versank bis zu den Knöcheln im Schlamm. Folglich musste ich die Tagesetappe von Anfang an mit nassen Füßen bewältigen. Einmal mehr ging es bergauf. Auf einer Anhöhe flog ein Helikopter der Helimission an uns vorbei. So abgeschieden diese Gebiete sind, Helikopter und Kleinflugzeuge sind relativ häufig zu sehen. Nicht wenige Orte verfügen über eine primitive Landepiste und eine Funkstation. So sind die Menschen in dieser Abgeschiedenheit trotzdem verbunden mit Städten wie Wamena. Schon Kinder können die unterschiedlichen Flugzeugtypen auseinander halten.

Die Nacht verbrachten wir im spektakulär auf einer kleinen Anhöhe gelegenen Weiler Ibindipmo und teilten uns, dicht gedrängt, mit einigen Schweinen, eine Hütte.



Der kleine Weiler Ibindipmo

(14.09.2005) Am Morgen kratzten wir uns alle ausgiebig, denn wo Schweine sind, sind meist auch Flöhe. Wir waren alle nicht in Bestform. Der Guide hatte Rückenschmerzen und auch mein Mann hatte sich einen Hexenschuss zugezogen. Der eine Träger hatte eine tiefe Wunde am Ellbogen und der andere Probleme mit seinen Füßen. Wir waren also ziemlich angeschlagen, als wir loszogen. Der Guide überlegte immer wieder, weshalb es allen so schlecht ging. Als Erklärung fand er eine offene Rechnung für einige Süßkartoffeln. Einer der Träger, der keine gesundheitlichen Probleme hatte, eilte deshalb ins Dorf zurück und bezahlte den alten Mann, der uns die Süßkartoffeln gegeben hatte, denn vor Hexerei hatten alle Angst. Nach mehreren Stunden Fußmarsch kamen wir in ein schön gelegenes Dorf, Iligam, und beschlossen dort zu bleiben. Mein Mann und ich schliefen im Haus des Lehrers, seine Töchter waren sehr interessiert an dem, was ich tat, hatten viele Fragen an mich und begutachteten meine Tagebucheintragungen. Nur ich fand hier niemanden, der meine Fragen hätte beantworten können, es schien keine geeignete Person vor Ort zu sein.



Ankunft in Iligam

(15.09.2005) Geweckt wurde ich durch Papua-Musik aus dem Kassettenrekorder, das war mal etwas anderes als das Grunzen der Schweine. Die Übernachtung hatte dann aber auch ihren Preis. Ich erklärte dem Lehrer die Preisverhältnisse zwischen seiner Hütte und einem Hotelzimmer in Wamena, er beharrte jedoch auf seinem geforderten Preis und so verhandelte ich nicht, sondern bezahlte ihm seinen zu hoch angesetzten Preis in den so verhassten großen Rupien-Scheinen, mit denen man hier in der Abgeschiedenheit kaum bezahlen konnte – hohe Preise, große Scheine. Der Lehrer war unzufrieden.

Zwischen den Bergen konnte ich zum ersten Mal die Tiefebene erblicken. Der Abstieg zum Fluss war steil, unten mussten wir, da es nun keine Wege mehr gab, uns im Flussbett von Stein zu Stein und an Ästen hangelnd, vorwärts bewegen. Entschädigt für diesen anstrengenden Marsch wurden wir durch den Anblick unzähliger Wasserfälle, die

links und rechts unseres Weges von den hohen Felsen herabstürzten. Wäre der Weg nicht so anstrengend gewesen, wäre er wohl wildromantisch gewesen.

Wir hatten das Flussbett verlassen und kämpften uns erneut durch Unterholz, als plötzlich ein alter Mann vor uns erschien. Aufgeregt redete er auf uns ein. Er verlangte einen Wegzoll über die Brücke, die wir als nächstes überqueren mussten. Bei Nichtentrichten der Gebühr würde uns sonst ein Steinschlag ereilen. Also bezahlten wir dem alten Mann, der für den Unterhalt der Brücke zuständig war, den geforderten Preis. Der folgende Anstieg, verbunden mit einigen Kletterpartien über Abgründe, dürfte gefährlicher gewesen sein als der drohende Steinschlag. Im dichten Regen erreichten wir, wieder einmal völlig durchnässt, unsere nächste Station Filipo. Das Dorf war durch die Regenschwaden kaum erkennbar. Wir waren alle froh ein Dach über dem Kopf zu haben.



Imposante Wasserfälle entlang des Weges

(16.09.2005) Auch hier hatte sich niemand finden lassen, der bereit war, mit mir über die Melo zu sprechen, außerdem forderte man für die Übernachtung im Dorf eine unangebrachte Summe. Da der Preis zu hoch war, selbst im Vergleich zum Vortag, fing ich an zu verhandeln. Es kam zu einer Versammlung, die Mienen der Männer verdüsterten sich, drohend bauten sie sich vor mir auf. Meine Argumente, dass für eine Nacht im Bretterverschlag nicht mehr verlangt werden kann, als in einem Hotelzimmer in Wamena mit Bad und WC und warmen Wasser, prallten ab. Sogar meine ganze Truppe, sonst ließen sie mich immer gerne alles alleine regeln, beteiligten sich nun und standen mir zur Seite. Normalerweise wird diskutiert bis alle zufrieden sind. Wir kamen aber nicht überein. Ich bezahlte die Hälfte des verlangten Preises und wir zogen unter Verwünschungen der Dorfbewohner ab. Nicht dass die Verwünschungen uns schon im Nacken saßen, die Passagen wurden nun immer gefährlicher, Wege waren kaum noch zu erken-

nen, es war schwierig, über Stunden konzentriert zu bleiben, um ein Abrutschen zu vermeiden.

Endlich kamen wir wieder zu einem Dorf, ich wollte für die Truppe fürs Abendessen ein Huhn erstehen. Der Preis wurde erfragt, das Huhn war zwar teuer, aber unser Budget ließ den Kauf des Huhnes noch zu. Die Träger jagten ein schönes Exemplar durch das Dorf, großes Gejaule und Gelächter! Endlich war das Huhn gefangen und plötzlich wurde das Doppelte für das Huhn verlangt. Ich war froh, dass ich nicht noch lange diskutieren musste, denn die Träger fanden das auch so ungeheuerlich, dass sie das Huhn sofort wieder frei ließen. Ohne Abendessen marschierten wir weiter. So langsam hatte ich keine Kraft mehr, die körperliche Anstrengung dieses Marsches, aber auch die entgegengebrachte Ablehnung und der Mangel an Informationen über die Melo *ließen mich in Selbstzweifel verfallen. Bei einem steilen, glitschigen Abstieg passte ich nicht auf und fiel auf die Knie. Weil ich eine Frau war, hatte dies aber nichts mit Hexerei zu tun, wie die Rückenbeschwerden des Guides und der Hexenschuss meines Mannes, sondern wurde alleine meiner fehlenden weiblichen Aufmerksamkeit zugeschrieben. Humpelnd und wieder einmal tropfnass erreichte ich Holuwon. Dort wurden wir freundlich von einem Verwandten des Guides aufgenommen. Erst am nächsten Morgen, als sich die Regenwolken verzogen hatten, konnten wir das Tiefland wie zum Greifen nahe sehen.*



Der Blick vom Dorf Holuwon Richtung Süden auf die Tiefebene

In der Nacht lag ich lange wach und kam zum Entschluss nicht weiter diesen Weg der Melo *verfolgen zu wollen. Die Erfahrungen der letzten Tage hatten mich entmutigt, die nächsten Tage würden wir im Wald verbringen, wahrscheinlich ohne Möglichkeiten Interviews zu führen und von Dekai, dieser neu errichteten Stadt im Nirgendwo, vor allem bewohnt durch angesiedelte Javaner, versprach ich mir nicht viel. Als ich endlich einschlief, träumte ich, dass ich auf dem nackten Felsen lag und es nur eine falsche Bewegung brauchte und ich würde in die Tiefe stürzen. Am nächsten Morgen erkundigte ich*

mich deshalb beim hiesigen Funker, wann sich die nächste Möglichkeit eines Rückfluges nach Wamena bieten würde. Nach der Funkzeit am Morgen, sagte er mir, dass uns ein Flugzeug in vier Tagen auf dem Rückweg von Dekai mitnehmen könnte. Als diese Neuigkeit die Runde machte, wollte plötzlich die ganze Truppe heimfliegen und dafür, insbesondere die Träger, einen wesentlichen Teil ihres Lohnes aufbringen. Wie oft hatte ich mir anhören müssen, dass das, was ich in drei Tagen an Wegstrecke schaffe, sie in einem Tag zurücklegen könnten. Ohne mich hätten sie also den Rückweg in lediglich drei Tagen geschafft. Doch sie wollten partout nicht zu Fuß zurück, was aber nicht an ihrer Vorliebe fürs Fliegen lag, denn auf dem Heimflug, als das Flugzeug durch die Wolken flog, es rüttelte und schüttelte, fingen sie an zu beten, weil sie dachten ihr letzter Tag sei gekommen. Der Weg der Melo *war also kein einfacher, selbst für die athletischen jungen Papua-Männer nicht.*

In den vier Tagen, in denen wir aufs Flugzeug warteten – ein Pilot machte für uns auf seinem Rückflug von Dekai eine Zwischenlandung in Holuwon – versuchte ich noch einmal Informationsquellen der Melo *aufzutun. Am meisten beschäftigte mich die Frage, ob die Menschen von Holuwon denn keine Beziehungen in das zum Greifen nahe Tiefland hätten. Aber alle meine Fragen in diese Richtung wurden verneint. Oft blickte ich auf diese Tiefebene, die ich also nicht kennen lernen sollte. Erst aus dem Flugzeug, wir flogen erst südwärts über das Tiefland um an Höhe zu gewinnen, konnte ich mir dieses Dazwischen noch einmal anschauen, den Wald, die Flüsse, die unendlich scheinende, undurchdringbare Weite. Dieses Dazwischen sollte mir verschlossen bleiben, erst später würde ich an die Südküste reisen und von da aus Exkursionen auf den Flüssen ins Landesinnere unternehmen. Der Weg der* Melo *war hier erst einmal abgebrochen.*

Das Sammlungsobjekt, der Sammler, das Museum und das Sammeln – Reflexionen über komplexe Beziehungsstrukturen anhand einer Schambedeckung

Museen stellten in meiner Forschung auf den Spuren der Schneckenschale *Melo* wichtige *sites*, Verortungen kulturellen Geschehens, dar (Marcus 1995). Anfänglich nahm ich Museen lediglich als Orte wahr, an denen Objekte, die für mich von Interesse sein könnten, aufbewahrt werden. Völkerkundemuseen stellten für mich einen Fundus an Sammlungsobjekten aus der *Melo*-Schnecke dar. Erst nach und nach konnte ich Museen als dynamische, bewegliche Verortungen unterschiedlichster kultureller Prozesse sehen. Es war durch Sammlungsobjekte aus der *Melo*-Schnecke, welche in diesen Museen aufbewahrt wurden, dass ich weit reichende Vernetzungen herstellen konnte, gewisse Sammler standen in Zusammenhang mit bestimmten Gebieten Papuas, Sammlungen mit dem jeweiligen Zeitgeist und der gerade aktuellen Sammlungsdoktrin des jeweiligen Museums.

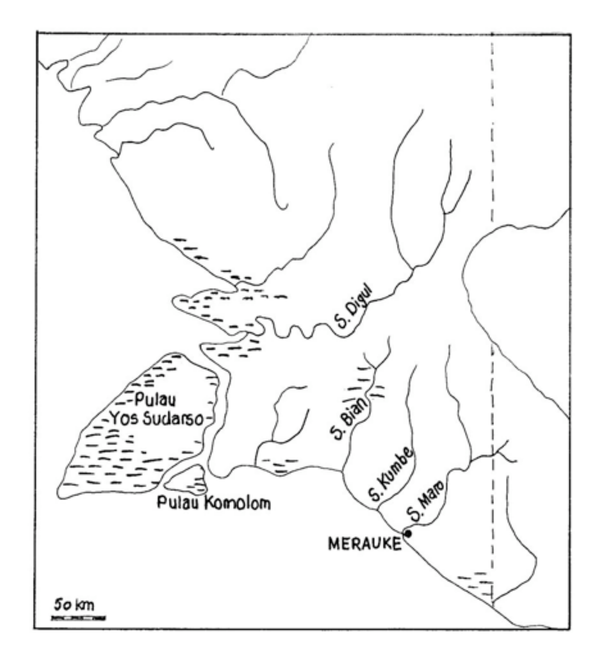
Meine Besuche in den Museen waren sich alle ähnlich und doch gänzlich unterschiedlich. Die Ähnlichkeit bestand im Äußeren, meist trat ich über die Schwelle großer, stattlicher, mehr als ein Jahrhundert alter Häuser mit entsprechender Geschichte. Durch ihre Repräsentativität wurden die Häuser als Ausstellungsorte benutzt, nicht immer allerdings auch als Aufbewahrungsorte. Es

waren in der Regel strukturelle Entscheidungen, dass die Magazine sich inzwischen in den Industriegebieten der Vorstädte befanden. Hinter massiven Sicherheitstüren eröffnete sich mir in diesen Magazinen eine eigene Welt, die unzählige Geschichten bereithielt. Unterschiede zwischen den einzelnen Museen bestanden vor allem in der geografischen Gewichtung der Sammlung und der Zeitspanne des Sammelns. In den Niederlanden besuchte ich das Tropenmuseum in Amsterdam (22.-26.11.2004), das Museum Volkenkunde in Leiden (29.11.-03.12.2004) und das Wereldmuseum in Rotterdam (06.-09.12.2004). Im Rahmen privater Reisen recherchierte ich im Magazin des British Museum in London (10.02.2006) und erkundete die Ausstellung des National Museum of Ethnology in Osaka/Japan (17.07.2006). In Deutschland untersuchte ich die Objekte des Museums für Völkerkunde Dresden (26.-28.01.2004), in dem ich Volontärin war, ich besuchte die Sammlung des Ethnologischen Museums in Berlin (28.06.-02.07.2004), des Museums der Weltkulturen Frankfurt am Main (10.-12.01.2005), des Völkerkundemuseums der J. und E. von Portheim-Stiftung in Heidelberg (12.-13.10.2005), des Völkerkundemuseums der Archiv- und Museumsstiftung der Vereinten Evangelischen Mission Wuppertal (08.-12.11.2004) und des Staatlichen Museums für Völkerkunde München (21.06.2006). Ich stellte Nachforschung am Überseemuseum in Bremen (27.03.2004) und am Museum für Völkerkunde Hamburg (26.03.2004) an, diese blieben jedoch ohne Ergebnis.

Bei meinen Recherchen in den Museen stand ich anfänglich vor dem Problem, wie ich unter hunderten und tausenden von Objekten jene herausfiltern konnte, welche ganz oder teilweise aus der Schale der *Melo*-Schnecke, die im Zentrum meiner Forschung stand, hergestellt waren und aus der Westhälfte Neuguineas stammten. Schlussendlich entschloss ich mich für eine visuelle Vorgehensweise. Alle Sammlungen, die ich besucht hatte, waren bis auf eine Ausnahme geografisch angeordnet. Westhälfte und Osthälfte Neuguineas waren getrennt voneinander erfasst. Ich grenzte also die Westhälfte im Magazin genau ein, mit welchem Fach, mit welchem Schrank fing sie an und wo endete sie. Am „geografischen" Anfangspunkt der Sammlung begann ich meine Inspektion. Ich schaute mir jedes Objekt an, konnte ich irgendwo eine *Melo*-Schale erkennen, nahm ich das entsprechende Objekt aus dem Schrank, fotografierte, beschrieb und vermaß es. Ich notierte mir die Katalognummer, welche mir später bei der weiteren Recherche helfen sollte. So arbeitete ich Stunde um Stunde, Hunderte von Sammlungsobjekte umgaben mich, ich atmete den intensiven Geruch dieser Magazine, ein Gemisch aus Neuguinea und Kampfer, im Neonlicht dieser fensterlosen Räume. Meine etwas aufwändigere Vorgehensweise war deshalb notwendig, weil nicht einmal in den besten musealen Klassifikationssystemen alle Materialienbestandteile der einzelnen Objekte erfasst werden. Oder weil Sammlungsobjekte aus der *Melo*-Schale nicht immer klar einer Funktionsbezeichnungen zugeordnet werden konnten. Deshalb fallen Objekte aus der *Melo*-Schale oft durch das Raster des Klassifikationssystems. Von einem gestandenen Museumsethnologen wurde mei-

ne Vorgehensweise deshalb als „clever" bezeichnet, auf andere machte sie vielleicht einen etwas hemdsärmligen Eindruck. Hatte ich meine Arbeit im Magazin erledigt, schloss sich die Arbeit im Katalograum daran an. Anhand der Nummer des Objektes suchte ich mir die Karteikarte heraus oder ich rief die entsprechende Seite einer Computerdatei auf. Hier war alles möglich: entweder blieb es bei der Katalognummer mit einer vagen geografischen Herkunftsangabe oder detaillierte Informationen zum Objekt, zum Sammler und zu den Umständen des Sammelns erschienen. Die vorhandenen Angaben gab ich mittels einer bestimmten Software in mein Labtop ein, in meine *Melo*-Datei. Anhand dieser Datei konnte ich später geografische und thematische Schwerpunkte der weiteren Forschung, vor allem jener in Papua, legen. So wurden anhand von Sammlungsobjekten aus der *Melo* verschiedene Punkte des Hochlandes Papuas für mich interessant, sowie die Südküste als Herkunftsort der Schneckenschale, von der Nordküste Papuas hingegen konnte ich in allen Sammlungen lediglich ein Objekt ausfindig machen.

Eine Auffälligkeit betraf eine bestimmte Objektgruppe, die in meiner *Melo*-Datei verhältnismäßig stark vertreten war[1]. Dies war die Gruppe der männlichen Schambedeckungen, wie sie an der gesamten Südküste Papuas üblich waren. Von den Kamoro im Westen, über die Asmat im Zentrum und den Marind-anim im Osten dieses südlichen Küstenstrichs waren Exemplare dieser Bekleidungsart vorhanden und dies in nicht unerheblichen Zahl.





Der südliche Küstenstrich Papuas

[1] Unter insgesamt 265 erfassten *Melo*-Objekten aus ganz Papua befanden sich 59 Schambedeckungen aus dem südlichen Küstengebiet.

Es handelte sich dabei um die äußere Windung der *Melo*-Schneckenschale. In diese war links und rechts je ein Loch gebohrt. Durch diese beiden Löcher wurde eine Schnur gezogen, um damit die Schambedeckung um den Leib befestigen zu können. Oft fehlte bei den Sammlungsobjekten diese Schnur, manchmal war ein einfacher Rotanstreifen durch die Löcher gezogen, selten zierte ein aufwändig und dekorativ geflochtenes Band die Schale.



Schambedeckung (1939.Oc.5.45 British Museum London), entstammt der Ornithologischen Expedition in das Utakwa-Mimika-Flussgebiet, Südneuguinea,1910, gesammelt durch A.F.R. Wollaston



Schambedeckung (520-68 Tropenmuseum Amsterdam), Marind-anim, Südneuguinea, gesammelt durch A.J. Wenting, Merauke, 1929

Insbesondere in Südost-Neuguinea kam diese Objektgruppe der Schambedeckung häufig vor, was den Schluss zulässt, dass entweder diese Art der Bekleidung sehr verbreitet gewesen sein musste oder die Sammler davon in einem überaus großen Maß fasziniert waren. Ich beschäftigte mich also eingehender mit dieser Region

und den dort lebenden Marind-anim und ihren unmittelbaren Nachbargruppen. Bei meiner Literatursuche stieß ich vor allem auf einen Namen, Paul Wirz. Der Schweizer Ethnologe ist wohl derjenige, der sich am längsten und intensivsten mit den Marind-anim beschäftigt hat. Im Berliner Ethnologischen Museum traf ich noch auf einen weiteren Namen, Hans Nevermann. Der ehemalige Ozeanien-Kustos des Berliner Museums für Völkerkunde hatte auf einer Reise nach Südneuguinea Objekte der Marind-anim und ihrer Nachbarn gesammelt.



*Objekt Nr. 35034 (*sahu*, Neuguinea, Holländisch-Neuguinea, Marind-anim, Paul Wirz, 1925 April, Penismuschel (*sahu*) an einer Rottanschnur, Muschel 12cm l., 7,3 cm b.) aus den Staatlichen Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden*



Objekt mit der Nr. VI 44120 (Penismuschel, Marind-anim, Holländisch-Neuguinea, Imohi, Hans Nevermann) des Ethnologischen Museums Berlin

So wurden für mich das Objekt Nr. 35034 (*sahu*, Neuguinea, Holländisch-Neuguinea, Marind-anim, Paul Wirz, 1925 April, Penismuschel (*sahu*) an einer Rottanschnur, Muschel 12cm l., 7,3 cm b.) aus der Sammlung des Museums für Völkerkunde Dresden, das durch Paul Wirz gesammelt worden war, und das Objekt

mit der Nr. VI 44120 (Penismuschel, Marind-anim, Holländisch-Neuguinea, Imohi, Hans Nevermann) des Ethnologischen Museums Berlin, das als Beispiel für eine Reihe anderer Penismuscheln von Nevermanns Sammelreise nach Südneuguinea gelten konnte, zu Ausgangspunkten für eine weitere Betrachtung dieser Gruppe, dieses Gebietes, der Sammlungsphilosophie und der Umstände des Sammelns.

Zwischen Faszination und Abwehr

> „Die Menschen sind pechschwarz, gänzlich unbekleidet, nur das Glied im Gehäuse einer Seeschnecke tragend, die mittels eines Taues um den Leib festgehalten wird. In ihren durchbohrten Nasenflügeln tragen sie Eberhauer oder Zähne vom Schwertfisch. Die Kanu sind so klein, dass nur drei oder vier Schwarze darin Platz finden können. Ihre Ruder sind lang, und ihre Waffen bestehen aus Bogen, Pfeilen und Speeren, in deren Behandlung sie große Geübtheit an den Tag legen, so dass ihr Verlangen nach altem Eisen und Messern sonderbar genannt werden muss. Die Gegenden, längs deren wir segelten, und die wir besucht haben, sind nicht allein von wilden Menschen bewohnt und unfruchtbar, sondern auch im Meer finden sich keine anderen Fische als Hai und Schwertfische und derartige Unnatürlichkeiten. Auch die Vögel sind hier wild und scheu, wie die Menschen“ (Jan Carstensz zitiert in Wirz 1922: 3).

Diese scheinbar ersten Eindrücke der Marind-anim und ihres Lebensraumes wurden vom niederländischen Seefahrer Jan Carstensz im Februar 1623 anlässlich einer Fahrt mit der „Arnhem“ festgehalten. Das Erwähnen der Schambedeckung in diesem Zusammenhang mag Zufall sein, verweist aber auf die Mischung von Faszination und Abwehr, welche die Erscheinung der Marind-anim bei den Europäern auslöste. Doch es war nicht nur ihr Äußeres, welches bei den Europäern heftige Reaktionen hervorrief, sondern auch ihr feindliches Gebaren. Ein Überfall der Marind-anim auf die Besatzungsmitglieder der „Arnhem“, diese hatten versucht an der Südküste an Land zu gehen, forderte mehrere Todesopfer unter den Niederländern. Zu diesen ersten Eindrücken der Marind-anim kam noch erschwerend hinzu, dass ihr Lebensraum von einer extremen Unwirtlichkeit geprägt ist, in den meisten Fällen war den niederländischen Seefahrern eine Landung unmöglich, man sank bis zur Hüfte im Schlamm ein. Carstensz bemerkte resignierend, das Land stehe halb unter Wasser und eine „wilde“ Savanne präge das Hinterland (Wirz 1922: 1-3).

Auch jene Seefahrer nach Jan Carstensz, wie Abel Tasman oder James Cook, welche die Südküste befuhren, ließen sich entweder gänzlich von der Unwirtlichkeit dieses Abschnitts abschrecken oder verzichteten auf weitere Erkundungen, nachdem es bei der Landung zu blutigen Auseinandersetzungen mit den Einhei-

mischen gekommen war. Erst das Gerücht, dass sich die Briten an der Südküste niedergelassen hätten – das Gerücht entpuppte sich später als falsch – gab Anlass zu neuerlichen Erkundungsfahrten durch die niederländische Kolonialregierung. Die ersten zuverlässigen Informationen zu den Marind-anim stammten aus dem unter britischer Kolonialflagge stehenden Südosten der Insel Neuguinea. Denn in Grenznähe zu den Niederländern kam es im britischen Gebiet immer wieder zu gravierenden Überfällen von Kopfjägern, welche von der Lokalbevölkerung angstvoll als Tugeri bezeichnet wurden. Die britische Kolonialregierung versuchte daraufhin die Herkunft dieser Tugeri ausfindig zu machen, um das Problem in den Griff zu bekommen. Dabei wurde klar, dass es sich bei den Tugeri um aus dem Westteil stammende Marind-anim handeln musste. Die gefürchteten Kopfjäger waren also identifiziert und die niederländische Regierung wurde von der britischen angehalten, das Kopfjagd-Problem mit den Marind-anim zu lösen. Die niederländische Kolonialregierung veranlasste deshalb ab dem Frühjahr 1891 regelmäßige Fahrten der Küste entlang. Immer wieder kam es dabei zu Überfällen der Einheimischen, welche die Niederländer mit harten Maßnahmen, wie Strafexpeditionen, beantworteten. Erst mit der Gründung einer Station am Maro-Fluss 1902, die abgeleitet vom Namen des Flusses Merauke genannt wurde, kam es in der Folge zu grundlegenden Veränderungen. Zusammen mit der niederländischen Kolonialregierung ließ sich auch die katholische Herz-Jesu-Mission nieder und begann mit ihrer Arbeit bei den Marind-anim. Anfänglich blieb das Verhältnis zwischen den Marind-anim und den Niederländern äußerst gespannt, immer noch kam es zu Überfällen. Und auch die Kopfjagden der Marind-anim wurden weiter fortgesetzt, auch über die Grenze ins britische Gebiet hinein. Der deshalb zunehmende politische Druck der Briten veranlasste die Niederländer schlussendlich eine tief greifende Kolonisation des Landes entschlossen voranzutreiben. Mehrere Faktoren führten in diesem Zuge dazu, dass aus den wilden, gefürchteten Kopfjägern und orgiastische Feste feiernden Marind-anim, Steuern entrichtende Fronarbeiter wurden. Mit dem Vorstoßen der Niederländer in das Gebiet der Marind-anim wurden Seuchen eingeschleppt, welche die Bevölkerung in den folgenden Jahren stark dezimieren sollte. Eine Grippeepidemie hatte 1919 für gut 18% der Küstenbewohner den Tod zur Folge. Aber es war vor allem die bereits vor der Grippeepidemie eingeschleppte Syphilis, die eine verheerende Auswirkung auf die Geburtenrate der Marind-anim zeigte. Es war dann auch die Syphilis, die erst Anfang der 1920er Jahre eingedämmt werden konnte, die als Aufhänger für ein generelles Verbot der promiskuitiven Feste der Marind-anim herangezogen wurde. Die Feste fanden immer seltener statt, die Gesänge wurden allmählich vergessen, die Trommeln wurden nicht mehr hergestellt. Nach und nach wurden auch die Kopfjagden der Marind-anim eingedämmt. Paradiesvogeljäger drangen nämlich auf der Suche nach den prächtigen Bälgen des männlichen Paradiesvogels immer weiter ins Landesinnere vor. Die Paradiesvogeljagd war neben der Gewinnung von Kopra ein lukrativer Wirtschaftszweig und Merauke erlebte dadurch ein schnelles wirt-

schaftliches Wachstum. Das immer weitere Eindringen der Paradiesvogeljäger ins Landesinnere hatte anfänglich verschiedentlich Konflikte mit der einheimischen Bevölkerung zur Folge, die aber von den Niederländern rigide mit Strafexpeditionen bestraft wurden. Hunderte von Marind-anim wurden bei solchen Aktionen getötet und die ohnehin stark angeschlagene Gesamtbevölkerung noch stärker dezimiert. Neben Merauke wurden noch zwei weitere Stationen im Landesinneren eröffnet, eine am oberen Maro-Fluss, eine andere am Digul-Fluss. Die Bevölkerung wurde dadurch stärker kontrolliert. Erbeutete Schädel der Marind-anim wurden durch die Niederländer eingesammelt und zerstört. Wurde ein Fall von Kopfjagd bekannt, wurde das ganze Dorf niedergebrannt. Die Verquickung dieser Umstände und Maßnahmen hatten tief greifende Auswirkungen auf die Marind-anim, sie, die allseits gefürchteten Kopfjäger, waren nun selbst bedroht und erlebten eine Zäsur ihrer Kultur, die höchstens im Geheimen noch hier und da weiter existierte (Wirz 1922-1925: 1-31; Baal 1966: 24-25). Das folgende Zeugnis einer Dorfgemeinschaft, aufgeschrieben von Paul Wirz, illustriert die Sicht der Marind-anim auf diese Kolonisationsprozesse am Beispiel des Mayo-Kultes, der wichtigste von drei verschiedenen Kulten der Küsten-Marind-anim, ein prächtiges rituelles Ereignis, bei dem eine Mythe nachgespielt wird.

> „‚Ja, es war eine schöne Zeit, als die Mayo-Kulte noch abgehalten wurden‘, sagen sie einstimmig. ‚Da hatten wir noch viele Kinder, und Kokosnüsse gab es da! – Im Busch lagen sie so dicht, dass man sie nicht sammelte und auch keine Verwendung für sie hatte. Dann kamen die Fremden, die Po-amin, ins Land. Sie verboten uns die Mayo-Kulte abzuhalten, wir mussten für sie arbeiten und ihnen unsere Kokosnüsse herbeischleppen; sie verboten unsere Feste, und schließlich nahmen sie uns auch die Palmen weg. Wegen jeder Kleinigkeit kommen wir ins Gefängnis. Die Oppasser (Polizeisoldaten) sind beständig um die Wege, und ihre Händler halten natürlich auch zu ihnen. Jetzt sind wir bis auf eine kleine Gesellschaft zusammengeschmolzen, Kinder haben wir fast keine mehr. Aber demnächst‘, flüsterte mir ein Alter ins Ohr, ‚werden wir wieder ein Fest machen [...], dann werden wir unsere Jungen und Mädchen, die dem Mayo-Kult nicht mehr beigewohnt haben, zu Mayo machen. Hiervon werden aber die Po-amin und die Oppasser nichts zu sehen bekommen, denn sie wissen ja nicht, was wir treiben. Wir hatten schon eine Feldhütte gebaut, aber die hat uns der Sergeant in Brand gesteckt; jetzt feiern wir unser Fest im Busch‘“ (Wirz 1928: 357-358).

Verstehen von kulturellen Zusammenhängen

Als die beiden Sammler der Objekte 35034 (Staatliche Kunstsammlung Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden) und VI 44120 (Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum)

Paul Wirz und Hans Nevermann ihre ethnografische Arbeit bei den Marind-anim und ihren Nachbargruppen aufnahmen, waren die oben beschriebenen Prozesse der Kolonisation und Akkulturation schon in vollem Gange. Für die Arbeit der beiden Sammler hatten diese Veränderungen weit reichende Folgen. Einerseits war es so, dass ethnologische Forschung bei den Marind-anim erst durch eine Befriedung des Gebietes überhaupt möglich wurde, andererseits waren die bereits eingetretenen Veränderungen der Kultur der Marind-anim insbesondere für Paul Wirz, der stets auf der Suche war nach dem Urtümlichen, Ursprünglichen und Unverfälschten, eine herbe Enttäuschung.

> „Die Möglichkeiten, Kontakt zu den Marind-anim aufzunehmen, ihre Kultur zu erforschen und ihr Siedlungsgebiet zu bereisen, waren beschränkt und forderten einige Geduld beim Warten auf sich bietende Gelegenheiten, die sich nicht so schnell wie erhofft einstellten. Längere, stationäre Forschung erwies sich nur im Küstengebiet als möglich. Die dortigen Dörfer waren in den vorhergegangenen Jahren ‚befriedet' worden, d.h., unter der Kontrolle der Kolonialregierung: die Kopfjagd existierte hier nicht mehr, die Sicherheit war gewährleistet und die Bevölkerung war den Kontakt mit Fremden gewohnt. Bei diesen längeren Aufenthalten in verschiedenen Orten an und nahe der Küste konnte Paul Wirz auch das meiste seines Materials, vor allem die Mythen, zusammenstellen. Neben dem Besuch der Stranddörfer wurde das Gebiet durch das Befahren der großen Flüsse Maro, Kumbe und Bian erfasst. Solche Erkundungen unternahm Wirz stets in Begleitung einiger Männer, die er zur Mithilfe und als möglichen Schutz benötigte, denn weit ins Land hinein reichte der Arm der Kolonialregierung noch nicht. Diese Besuche blieben aufgrund der großen Zurückhaltung der bis dahin nicht oder nur wenig kontaktierten Papua meist sehr oberflächlich und erschöpften sich häufig in anthropologischen Messungen, im Photographieren und Sammeln materieller Kultur" (Schmidt 1998: 39-40).

Was insbesondere durch die Arbeit von Paul Wirz begann, der bereits 1916 zum ersten Mal nach Südneuguinea reiste, war ein Verstehen der Gesamtzusammenhänge der marindinesischen Kultur, von der bisher nur schauerlich-spektakuläre Details über Kopfjagdpraktiken oder sexuell-zügellose Feste bekannt geworden waren. Kaum begriffen wurden bis dahin die komplexen Zusammenhänge der Kulte oder die Hintergründe der Kopfjagd, um zwei Beispiele der marindinesischen Kultur zu nennen. Als ein anderes Beispiel kann die vom Seefahrer und Entdecker Jan Carstensz vor knapp 400 Jahren beschriebene Schambedeckung gelten. Sie soll als Aufhänger herangezogen werden um die Marind-anim-Gesellschaft strukturierende Altersklassen zu beleuchten. Das Durchlaufen der verschiedenen Altersklassen ist für einen Marind-anim ein lebenslanger Prozess, wobei Frauen und Männer getrennte Altersklassen haben. „Man kann fast sagen, dass die

Altersklassen viel festere Verbände als die Familie bilden und deren Entwicklung hemmen“ (Wirz 1922: 37).

So präsentieren sich die beiden Sammlungsobjekte aus der Schale der *Melo*-Schnecke, *sahu* genannt, als typisches Kennzeichen der Altersklasse der Jünglinge, der *ewati*. Das erste Fest im Zusammenhang mit dem Durchlaufen der Altersklassen findet statt, wenn ein Kleinkind, hier sowohl bei Mädchen als auch bei Knaben, sitzen kann. Das Kind erhält eine Tragetasche in der es von nun an von der Mutter getragen wird. Später erhält der Knabe im Rahmen des zweiten Festes Oberarmringe. Beim darauf folgenden Fest werden ihm die Ohrläppchen durchbohrt. Die Knaben sondern sich dann im Jünglingshaus ab. In dieser Übergangsphase wird gewartet bis die Haare lang genug sind, um zu Haarzöpfchen geflochten zu werden. Denn beim vierten Fest werden ihm die Haarverlängerungen geflochten. Beim darauf folgenden Fest, dem fünften, wird dem Jüngling, der nun *ewati* genannt wird, eine bestimmte Haartracht geflochten und ab nun trägt er die Schambedeckung aus der *Melo*-Schale. Das nächstfolgende Fest ist wieder mit einer Veränderung der Haartracht verbunden, der Jüngling wird damit zu einem jungen unverheirateten Mann. Um dann bei seiner Heirat in die Klasse der verheirateten Männer einzutreten und schlussendlich als alter Mann die letzte Altersklasse zu erreichen (Wirz 1922: 38-39). Der Mutterbruder spielt bei diesen Übergängen zur nächsten Altersklasse eine wichtige Rolle, denn er überreicht den charakterisierenden Schmuck der jeweiligen Altersklasse, so auch die Schambedeckung *sahu* (Wirz 1922: 47).

Die Altersklasse des *ewati* ist eine der wichtigsten im Leben eines männlichen Marind-anim. Er muss zwar noch am Tage das Dorf meiden, aber ansonsten kann der junge Mann am kulturellen Leben der Marind-anim weitgehend teilnehmen. An Festen und Tänzen, sofern sie nachts stattfinden, spielt er eine Hauptrolle. Er wird sukzessive in die Geheimnisse eingeweiht und nimmt an den Zeremonien teil. Der *ewati* spielt auch bei der Kopfjagd eine zentrale Rolle, denn ihm wird nachgesagt, dass er der Mutigste und Tapferste ist (Wirz 1922: 46-47). Abgesehen von den genannten Aspekten ist es aber vor allem seine Schönheit, welche den *ewati* auszeichnet. Er trägt üppigen Schmuck, seine Haare sind mit Verlängerungen aus Gras, Palmblättern und Bast verziert und zu festlichen Anlässen wird sein Körper mit Öl eingerieben, Gesicht und Körper werden mit Farbe bemalt. Die eindrucksvolle Schönheit des *ewati* hat auch Hans Nevermann folgendermaßen beschrieben:

> „Die Männer dagegen sind in ihrer Art schön. Es ist das, was ein Holländer einmal treffend als ‚Willdemannsglorie‘ bezeichnet hat: ein tief dunkelbrauner Körper, hochgewachsen und schlank, um Hals und Brust mit reichem Schmuck aus Muscheln, Zähnen, Geflecht und Fruchtperlen geziert und zu Festen rot und schwarz bemalt und mit Öl eingerieben, ein freies offenes Gesicht mit breiter, aber doch kühn vorspringender Nase, durch die als Zierrat

Eberhauer oder Knochenstücke gesteckt sind, eine farbenprächtige Gesichtsbemalung und als Krönung des Ganzen am Wollhaar angeflochtene Bastzöpfchen bis zu zweihundertfünfzig Stück mit einem Diadem aus Kasuar- oder leuchtend gelben Paradiesvogelfedern darüber. Dazu gehören noch ein möglichst enger, geflochtener Gürtel, eine Seeschneckenschale oder ein Stückchen Kokosnußschale als einzige Schambedeckung, Armringe, in die man gerne bunte Blüten oder Blätter steckt, geflochtene Kniebänder, viele leichte Ohrringe aus Kasuarfederkielen in den ausgeweiteten Ohrläppchen, eine Tragtasche mit Tabak oder Betelnüssen zum Kauen, eine Kalabasse für den Betelkalk und selbstverständlich auch stets der übermannshohe Bogen aus Bambus mit einem Bündel Pfeile“ (Nevermann 1957: 11).

Sammler-Persönlichkeiten

Obwohl die beiden Sammler der Objekte, Paul Wirz und Hans Nevermann, aus den gleichen Motiven bei den Marind-anim waren, unterscheidet sich ihre Arbeitsweise grundlegend. Auch ihre Persönlichkeiten sind völlig verschieden. In der folgenden Gegenüberstellung werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede im ethnografischen Arbeiten der beiden Sammler aufgezeigt.

Paul Wirz besuchte das Gebiet Südneuguineas insgesamt drei Mal, das erste Mal 1916-1917, um nach einigen Wochen auf Java 1918 wieder nach Merauke zurückzukehren und bis 1919 zu bleiben. Ein letztes Mal kam er 1922 für wenige Monate zu den Marind-anim zurück. Hans Nevermann verbrachte 1933 sechs Monate in Südneuguinea. Inwiefern sich die Verhältnisse in Südneuguinea, in der Zeit zwischen den Besuchen Paul Wirz’ und Hans Nevermanns verändert haben, ist kaum zu rekonstruieren. Hans Nevermann schien auch noch 1933 gute ethnografische Arbeitsbedingungen anzutreffen: „Die unberührtesten Eingeborenen fand ich im südlichen Teile von Niederländisch Neuguinea, einer der wenigen Gegenden, die noch kaum von der europäischen Zivilisation berührt sind.“ Weiter: „Hier leben die Eingeborenen noch ganz in ihrer alten Weise, und auf Frederik-Hendrik-Eiland, das sich dicht an dies Gebiet anschließt, kam ich sogar mit Eingeborenen in Berührung, die noch keine Vorstellung von einem Weißen hatten“ (Nevermann 1935: 5). Ganz anders Paul Wirz, der über zehn Jahre vor Nevermanns Besuch das letzte Mal in Südneuguinea war und bei seiner Abreise feststellt: „Von den Eingeborenen kann man überhaupt kaum mehr reden, was noch am Leben ist, wird nun gewaltsam civilisiert.“ Weiter schreibt er: „Schulen und Kirchen gebaut, aber der Aussterbeprocess geht natürlich unverzögert weiter und dagegen kann nichts getan werden“ (Korrespondenz 1.8.1922 Paul Wirz an Louise Wirz-Nidecker, zitiert in Schmidt 1998: 75).

Was die beiden so unterschiedlichen Persönlichkeiten verbindet, sind die Marind-anim sowie eine Beziehung zur Institution Museum und damit im Zusammenhang stehend das Sammeln von ethnografischen Objekten. Doch wie kam

es dazu, dass beide für Museen sammelten? Beide studierten nach einer Kindheit und Jugend mit vielen Umbrüchen Ethnologie. Der Schweizer Paul Wirz in Zürich und Basel (Schmidt 1998: 29-30; 52-53), der Deutsche Hans Nevermann in Hamburg, Heidelberg und München (Zepernick 1985: 2). Paul Wirz zog es nach nur zwei Semestern Studium bereits in die Ferne (Schmidt 1998: 34-47), Hans Nevermann schloss sein Studium mit der Promotion ab und bereiste dann als Seefahrer das Mittelmeer und das Schwarze Meer (Zepernick 1985: 2-3). Schon bald trat ein Museum als potentieller Geldgeber bei beiden auf den Plan. Hans Nevermann verbrachte mehrere Jahre als Hilfsassistent oder mit Werkverträgen an diversen Museen, bevor er Kustos der Ozeanischen Sammlung des damaligen Museums für Völkerkunde Berlin wurde (Zepernick 1985: 4-5). Eine Karriere, die Paul Wirz so verwehrt blieb. Er hatte als Assistent an der ethnologischen Sammlung der Universität Zürich bereits erste Erfahrungen gesammelt. Nach seiner ersten langen Reise ließ er sich in Basel nieder. Dort beendete er sein Studium mit der Promotion. Am Basler Museum erhoffte sich Paul Wirz eine Anstellung. Doch obwohl er große Teile seiner Sammlungen dem Basler Museum für Völkerkunde übergab, bekam er jahrelang keine feste Anstellung. Er bearbeitete zwar jeweils seine Sammlungen, aber ohne feste Verträge (Schmidt 1998: 113-114; 232). Nevermanns Forschungsreise von 1933-1934 wurde von der Baessler-Stiftung finanziell unterstützt, wenn auch nicht vollumfänglich (Zepernick 1985: 5-6). Paul Wirz hingegen reiste auf eigene Faust, ein Erbe ermöglichte ihm die Freiheit, seine Reiseziele selbst auszuwählen. Durch den Verkauf der Sammlungsobjekte aus aller Welt finanzierte er seine Auslagen. Sammeln war also für ihn nicht nur eine wissenschaftliche Herausforderung, sondern auch eine finanzielle Notwendigkeit, wobei er stets darauf achtete, dass seine Sammlungen zu Forschungszwecken in Museen gelangten und nicht in die Hände von Privatsammlern (Schmidt 1998: 235). Hatte er anfänglich seine Reiseziele noch ganz frei gewählt, suchte er mit der Zeit gezielt Gebiete aus, von denen er sich gute Sammelergebnisse erhoffte (Schmidt 1998: 235). In seinem Buch „Weltvagant im Urwald und auf der Savanne“ (1953), in dem er seine Wanderjahre reflektiert, hatte Paul Wirz seine Empfindungen diesbezüglich in einem „Brief an die Kommission eines völkerkundlichen Museums“ ausgedrückt:

> „Wann werden mir endlich die Mittel zur Verfügung gestellt werden, die es mir ermöglichen, mich wenigstens einmal einem anständigen Fahrzeug anzuvertrauen, auf dem ich nicht riskieren muss, nach dem Meeresgrund statt an das gewünschte Ziel zu gelangen, und während meines höchst unfreiwilligen und nicht zu meinem Programm gehörenden Aufenthaltes in all den vielen Hafenorten, die nun einmal nicht umgangen werden können, anständig zu wohnen, so dass ich mich nicht schämen muss, mit andern Leuten von weisser Hautfarbe, die sich da aufhalten, und denen ich ganz gegen meinen Wunsch und Willen begegne, zusammenzutreffen?

> Am liebsten wäre mir natürlich, wenn ich jeweilen geradewegs von meiner Heimatstadt am Rhein per Flugzeug nach den Urwäldern Neuguineas gebracht werden könnte. Denn dieses Warten an den vielen Hafenorten, das Zusammensein mit anderen weissen Menschen sind mir ein Greuel. Noch mehr ist mir aber ein Greuel, mit vielen weissen Menschen zusammengepfercht tage- und wochenlang auf einem Dampfer sitzen zu müssen, denn Sie wissen, dass ich nicht gerade ein Freund der weissen Rasse bin.
> Ich möchte daher den Vorschlag machen, die nächste Rate der Subvention für Reisen nach der Südsee zur Bereicherung der Museumsbestände meiner Wenigkeit zukommen zu lassen“ (Wirz 1953:14-15).

Der Zweite Weltkrieg stellte für beide Ethnologen eine Zäsur in ihrem Schaffen dar, Paul Wirz versuchte den europäischen Kriegswirren in der Karibik zu entkommen. Er verbrachte mehrere Jahre mehr oder weniger tatenlos in der Dominikanischen Republik, beziehungsweise im Transit auf Kuba, und kehrte 1945 wieder zurück in die Schweiz (Schmidt 1998: 134-141). Nevermann wurde 1942 zum Wehrdienst eingezogen, konnte aber nach Kriegsende seinen Dienst am Museum wieder aufnehmen. Die Bestände des Berliner Museums waren verlagert worden und es gab erst einmal keine Möglichkeit, über ihren Verbleib Auskünfte zu erhalten. Diese Frage nach dem Verbleib der Sammlungsobjekte sollte Nevermann über die nächsten Jahre beschäftigen, und wurden die Bestände schlussendlich auch geortet, zog sich der Rücktransport über Jahre hin (Zepernick 1985: 12; 17). Beide, Paul Wirz und Hans Nevermann, waren im akademischen Lehrbetrieb tätig, hatten aber ein zwiespältiges Verhältnis dazu und stellten alsbald ihre Vorlesungen wieder ein (Zepernick 1985: 17-19; Schmidt 1998: 101-102).

Sammeln als Bestandteil der Ethnografie

Sowohl Paul Wirz als auch Hans Nevermann haben ihre Erlebnisse bei den Marind-anim in verschiedenen Werken festgehalten. Die relevantesten Werke dürften „Bei Sumpfmenschen und Kopfjägern“ (1935) und „Ein Besuch bei Steinzeitmenschen“ (1941) von Hans Nevermann und „Dämonen und Wilde in Neuguinea“ (1928), „Bei liebenswürdigen Wilden in Neuguinea“ (1929) sowie eine Monografie in vier Teilen über die Marind-anim „Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea“ (1922-25), von Paul Wirz sein. Darin geben sie nicht nur einen Einblick in die Kultur der Marind-anim, sondern erzählen auch von den abenteuerlichen Umständen ihres Forschens und Sammelns, wie die viel versprechenden Titel der Werke schon vermuten lassen. Sammeln war für beide ein wichtiger Bestandteil der ethnografischen Arbeit. Hans Nevermann brachte insgesamt 2.520 Objekte aus Niederländisch-Neuguinea mit nach Berlin. Er wollte die letzten unberührten Gebiete völkerkundlich erschließen. Er sammelte aber neben ethnografischen Objekten beispielsweise auch Vogelbälge für das Natur-

kundemuseum (Zepernick 1985: 9; 11). Für ihn war die „lebendige Anschauung“ (Nevermann 1941: 6) ein Muss, eine Erfahrung, die niemals durch Literaturstudium aufgewogen werden konnte.

> „Schlimmer ist, wenn unklare Vorstellungen vom Wesen eines Museums oder der Völkerkunde überhaupt den Weißen bewegen, der das Glück hat, noch unverdorbene Naturvölker zu treffen. Ein Museum ist keine Rumpelkammer für ‚verstaubte alte Sachen‘, sondern eine sehr lebendige Angelegenheit. Das hindert aber nicht, dass recht viele Leute noch immer darin eine Kuriositätenschau suchen. So kommen denn auch zum Schrecken der Museumsleute oft genug noch Sammlungen von Pfeilen und Speeren – den beliebtesten Gegenständen für die meisten Weißen unter Naturvölkern – zusammen mit Sägefischzähnen, Korallen, Muscheln, schauerlich kitschigen ‚Andenken‘ und ähnlichen Dingen in unsere Völkerkundemuseen, die damit wirklich kaum etwas anfangen können, und den weniger wirtschaftlich brauchbaren Gegenständen in solchen Sammlungen fehlen gewöhnlich auch alle Angaben über Herkunft und Zweck“ (Nevermann 1941: 5).

In noch viel größerem Maße sammelte Paul Wirz. Er wagte sich in gänzlich unerforschte Gebiete vor und konnte so aus heutiger Bewertung ganz besonders rare Stücke sammeln. „Fast 10.000 von ihm gesammelte Stücke können allein in Museen Europas nachgewiesen werden“ (Schmidt 1998: 231). Für Paul Wirz stellte das Sammeln materieller Kultur ein Schwerpunkt ethnografischen Arbeitens dar. „Wie sehr für Wirz das Sammeln von Objekten von Anfang an untrennbar mit der Arbeit als Ethnograph zusammenhing, zeigte sich schon, als er, noch bevor er überhaupt erste wissenschaftliche Forschungserfahrungen gemacht hatte, mit dem Ankauf von Ethographika begann“ (Schmidt 1998: 232). Doch diese Sammeltätigkeit sollte Paul Wirz nicht die erhoffte Anerkennung durch eine offizielle Anstellung im Völkerkundemuseum Basel bringen. Verschiedene Faktoren, wie der eigenwillige Charakter Paul Wirz’, die vorherrschende evolutionistische Maxime und grundlegende Umstrukturierungen des Museums, führten zu einer problematischen Beziehung zwischen dem Sammler Wirz und der Institution Museum (Schmidt 1998: 59-60; 113).

Trophäe gegen Tabak

Tauschgegenstände wie Tabak, Messer, Angelhaken, Spiegelchen und bunte Glasperlen waren bei den Marind-anim äußerst beliebt (Wirz 1928: 171). So waren die Sammler stets gut bestückt mit diesen Dingen, welche den Marind-anim im Austausch gegen ihre Objekte angeboten wurden. Doch nicht immer wurden ethnografische Objekte im gegenseitigen Austausch angeeignet:

> „Zwar war die ethnologische Arbeit von Wirz durch eine große Sympathie für die autochthone Bevölkerung geprägt, [...] so war er in Bezug auf die Aneignung fremden Kulturgutes ein Kind seiner Zeit und scheute sich zu Beginn seiner Sammeltätigkeit auch nicht, sich das, was ihm interessant erschien, auch ohne Befragung des Eigentümers anzueignen. So hinderte ihn nichts daran, auf seinen ersten Exkursionen in Süd-Neuguinea in vorübergehend verlassenen Siedlungen Objekte, vor allem Schädel, die auf Kopfjagd hindeuteten, an sich zu nehmen. Oder er hob, um an ein vollständiges Skelett für physisch-anthropologische Untersuchungen zu kommen, heimlich ein Grab aus" (Schmidt 1998: 240).

Wirz beschreibt, wie er auf einer Exkursion auf dem Maro zu einem heiligen Stein gekommen ist. Einer seiner Begleiter hatte Kenntnis dieses heiligen Steins und wusste, wo er zu finden war. Denn die Stelle war durch dichtes Gebüsch bestens geschützt. Dann inmitten einer Lichtung befand sich dieser Stein. „Es war kein Flussgeröllstein wie die anderen, sondern in Brauneisenstein umgewandelter Ton, wie er an der Küste häufig vorkommt" (Wirz 1928: 94). Der Stein hatte einen Namen und galt als Ahne des Clans, welcher das Gebiet bewohnte. „Wir nahmen natürlich den Stein mit" (Wirz 1928: 94). Diese Selbstverständlichkeit der Aneignung erstaunt doch etwas, wie auch der Umstand, dass Paul Wirz sein neues Sammlungsobjekt noch den Eingeborenen zeigt, um wahrscheinlich weitere Informationen darüber zu erhalten. Diese waren wenig erbaut über das Entwenden des heiligen Steins, sie befürchteten, dass sie nun ein Unglück ereilen würde, da sie jetzt ohne den Schutz des Steins waren. Wirz zahlte die geforderte Entschädigung und ging seines Weges. Vier Jahre später führte ihn eine Exkursion erneut in dieses Gebiet. Wirz wurde wieder erkannt und eindringlich darum gebeten, den Stein zurückzubringen, weil großes Unglück über die Gemeinschaft gekommen sei. Das Dorf war von der Grippe betroffen worden, nur einige wenige Personen waren noch am Leben (Wirz 1928: 94-95).

Vor allem das „Sammeln" von Schädeltrophäen war eine delikate Angelegenheit, denn es fand in einem rechtlichen Graubereich statt. Die Aktivitäten mussten, so gut wie möglich, vor der niederländischen Kolonialregierung geheim gehalten werden, denn die Kopfjagd war bereits verboten. Bei einer Sammelaktion in der Nähe von Okaba entdeckte Paul Wirz zahlreiche Kopfjagdtrophäen, die am Firstbalken eines Männerhauses hingen. Gegen entsprechende Tauschwaren konnte er die Schädel in seinen Besitz nehmen. Die Anwesenheit des Weißen mit den Sammelabsichten sprach sich schnell herum und man brachte ihm in den nächsten Tagen noch weiter Trophäen. Die große Anzahl der Schädel befriedigte zwar Paul Wirz' Sammlerherz, doch nun stand er vor einem großen Transportproblem. Seine Begleiter verweigerten ihre Mitarbeit, denn sie wollten die Schädel nicht anfassen. Paul Wirz erwarb deshalb von den Frauen eine große Anzahl von Sagotaschen. So konnte er ohne großes Aufsehen und mit Hilfe der Einheimi-

schen die Trophäen nach Merauke bringen und von dort aus nach Europa verschiffen (Wirz 1928:53-54).

Wirz' Gewissen ließ ihn jedoch nicht einfach kalt. Nach einem heftigen Fieberanfall auf seiner dritten Reise nach Neuguinea, anlässlich derer er eine große Sammlung zusammengestellt hatte, resümierte er: „Fast schien es jetzt, als ob sich dieses Land an mir für die geraubten Schätze rächen wollte“ (Schmidt 1998: 241).

Die Freuden und Leiden eines Sammlers

Paul Wirz versuchte, wenn möglich, seine Unternehmungen unabhängig von Regierung und Mission durchzuführen. Da er wesentlich früher bei der Marind-anim war als vergleichsweise Hans Nevermann, waren seine Exkursionen, aufgrund der noch nicht erfolgten Kolonisation des Gebietes, mit nicht geringem Risiko verbunden, wie ein Angriff am oberen Bian auf ihn zeigt, dem er nur knapp lebend entkam (Wirz 1928: 287-292). Außerdem war er nie sicher, welche Forschungs- und Sammelbedingungen er antreffen würde. Auch musste er immer wieder Kompromisse eingehen – die Freuden und Leiden eines Sammlers –, wie anlässlich eines Festes der Marind-anim, welches auf Befehl für den Assistentregenten in Wendu, einer Strandsiedlung, abgehalten wurde und an dem Paul Wirz als Zuschauer am Rande teilnahm. Nachdem das äußerst prachtvolle Fest zu Ende gegangen war, begann die große Schlacht um die Objekte:

> „Nun entstand ein wüstes Durcheinander. Der Schmuck, den die Figuranten trugen, wurde kurzerhand auf einen Haufen zusammengeworfen, und die Leute beeilten sich, den Platz zu verlassen, um der sehr nötigen Ruhe zu pflegen. Ich beeilte mich, um das eine oder andere Stück vor der Zerstörung durch die Umstehenden und die Kinder zu retten. Aber auch der Assistentresident wünschte sich einige Stücke als Andenken mitzunehmen, und so musste ich anstandshalber warten, obgleich sich leider schon die Kinder darüber hermachten und da und dort etwas zu erhaschen suchten.
> Ich wußte von früheren Festen, wie es immer zuging, und hatte, um nachträglichen Beschwerden der Behörde und der Papua vorzubeugen, eine größere Menge Tabak mitgebracht, den ich Herrn B. mit der Bitte verabreicht hatte, er möge den Tabak unter die Papua verteilen, wofür sie mir die Schmuckstücke der Demadarsteller überlassen sollten. Aber so einfach wickelte sich das Geschäft nicht ab. Ausdrücklich wurde mir gesagt, dass sich der Assistentresident zuerst bedienen werde, und dann einige andere Personen, erst dann komme ich an die Reihe. Die schönsten Stücke wurden also von den Herren als Andenken mitgenommen und den Rest durfte ich den Papua abkaufen. Wo jene Andenken hingekommen sind, vermag ich nicht zu sagen. Sie dienten einige Zeit zur Dekorierung des Regierungsgebäudes in Merauke, andere wurden verkauft oder nach einiger Zeit, nachdem sie ihre Schuldigkeit getan

> hatten, weggeworfen. Einige der schönsten Stücke behielt auch Herr B., und es gelang mir nachträglich, sie ihm wieder abzukaufen. Der Tabak aber, den ich ihm für die Papuas gegeben hatte, bekamen diese niemals zu sehen. Ich entdeckte ihn einige Wochen später wieder in seiner Wohnung“ (Wirz 1928: 229-230).

In Merauke war der Sammler Paul Wirz allseits bekannt. Dass die Ausbeute seiner Sammel-Streifzüge wirklich jemals in ein europäisches Museum gelangen sollte, glaubten vor Ort die wenigsten. Die meisten Objekte aber erreichten Europa in gutem Zustand. Dies obwohl sie bis zu einem Jahr in Merauke unter ungünstigen Bedingungen gelagert werden mussten, und später noch einmal so lange in Makassar, bevor sie überhaupt die Reise nach Europa antreten konnten. Paul Wirz leistete dabei nicht nur als Sammler effiziente Arbeit, sondern auch als Zimmermann; alle Transportkisten für die Objekte wurden vom ihm selbst hergestellt (Wirz 1928: 230-231).

Das Sammeln und Forschen war nicht immer einfach, denn Wirz wurde von den Einheimischen oft als Zauberer angesehen und man begegnete ihm äußerst misstrauisch (Wirz 1928: 152). Die Einheimischen flohen nicht selten vor ihm in den Busch. Es war für die Marind-anim schwierig, den weißen Sammler von den weißen Regierungsbeamten oder den Vogeljägern, meist malaiischer Herkunft, zu unterscheiden. Diverse Rückschläge musste er bei seinen Sammel- und Forschungsreisen hinnehmen. So sank, mitten in der Nacht, am Digul sein Boot durch eine Unachtsamkeit seiner Begleiter. Alle versuchten in der Dunkelheit die einzelnen Ausrüstungsteile im Fluss beziehungsweise im Schlamm zu finden. Obwohl nichts wirklich verloren ging, waren die Schäden verheerend. Fotografische Platten – belichtete wie unbelichtete – Notizen, der gesamte Tabak, der zum Tausch vorgesehen war, und alle Essensvorräte waren völlig durchnässt. Bei Tageslicht fing Wirz’ Truppe an alles zu waschen und zu trocknen, eine Arbeit, die drei Tage in Anspruch nahm. Düster sinnierte er über die Gründe des Unglücks und war außer sich vor Wut über seine Begleiter (Wirz 1928: 347-349).

Die Grundsätze des Sammelns

Während Paul Wirz sein *going native* viel weiter trieb und um an Objekte heranzukommen viel mehr riskierte, mitunter sein eigenes Leben, hatte Hans Nevermann eindeutig feste Grundsätze, nach denen er handelte. Er plädierte zwar immer wieder für Verständnis für die Kultur Südneuguineas, so auch für die Kopfjagd: „Der Kopfjäger ist nicht nur ein Held, sondern auch ein guter Mensch, der für die Lebenskraft seiner Kinder sorgt und damit zeigt, was er seiner Familie oder seinem Totemclan für ein wertvolles Mitglied sein kann“ (Nevermann 1941: 43), aber über Kopfjagd direkt forschen, kam für ihn nicht in Frage:

> „Selbst der begeistertste Völkerkundler wird es sich aus Gründen der Ordnung und der Menschlichkeit versagen müssen, nur der Wissenschaft halber etwa eine Kopfjagd oder eine Geheimbundfeier mit Menschenopfern und Ausschweifungen aller Art anzuregen, wie sie immer noch im stillen unter Ausschluss der Fremden abgehalten werden. Hier müssen mündliche und zuverlässige Berichte von Augenzeugen ihm genügen. In allen harmlosen Dingen, die nicht unseren Gedanken von Sittlichkeit und Menschenwürde widersprechen, kann und muss er sich jedoch für einige Zeit den Eingeborenen anpassen können, ohne sich dabei etwas als Weißer zu vergeben“ (Nevermann 1941: 20-21).

So positionierte er sich klar und stellte sich hinter die Vorgehensweise der niederländischen Kolonialregierung, welche die Kopfjagd rigide abgeschafft hatte. „Hier hilft nichts außer eisernes Durchgreifen, und als die Marind-anim in den Küstendörfern einmal ihre Kopfjagdschädel zwangsweise abliefern mussten und dann sahen, dass ihre Kinder trotzdem gediehen, schienen die Holländer einen vollen Erfolg auf eine verhältnismäßig friedliche Weise errungen zu haben“ (Nevermann 1941: 64).

> „Die wichtigste Vorbedingung zur völkerkundlichen Arbeit unter Eingeborenen ist die Möglichkeit, sich mit ihnen verständigen zu können. Das ist nun meistens nicht ganz so einfach, wie die Leute meinen, die glauben, dass ‚Wilde‘ überhaupt keine richtige Sprache haben. Vernünftige Leute glauben zwar nicht mehr, dass die Eingeborenen nur ‚tierische Urwaldlaute‘ ausstoßen, aber es gibt doch noch recht viele Leute bei uns, die nicht gerne von Eingeborenensprachen reden, sondern lieber von ‚Negerdialekten‘ oder ‚Eingeborenenidiomen‘, was ganz offenbar verächtlich gemeint ist. Eine richtige Sprache im europäischen Sinne mit grammatikalischen Regeln traut man vielfach den Naturvölkern nicht zu. Und doch gibt es nicht ein einziges Volk, das nicht eine voll ausgebildete Sprache hätte“ (Nevermann 1941: 14).

Wie das Zitat am Beispiel der Sprache illustriert, sah sich Hans Nevermann in gewisser Weise als Vermittler zwischen den Kulturen, aber mit einer klaren Distanz zu den Marind-anim und einem klaren Bekenntnis zur eigenen Kultur.

Ganz im Gegensatz zu Paul Wirz, der auf seinen Reisen möglichst auf die Begleitung von Regierungsbeamten oder Missionaren verzichtete, strich Hans Nevermann die Wichtigkeit dieser Personengruppen für den Ethnografen hervor. „Unendlich reiche Mengen von Wissensgut verdankt sie [die Völkerkunde B.V.] Kolonialbeamten, Angehörigen der Polizei- und Schutztruppen, Farmern, Tropen- und Schiffsärzten, Seeleuten und Missionaren und anderen Beobachtern, die Gelegenheit hatten, mit Naturvölkern in Berührung zu kommen, und dabei ihre Beobachtungen machen konnten“ (Nevermann 1941: 5). Er bemerkte, dass diese

Informationen zwar bisweilen einseitig sein können, aber „jeder Völkerkundler, der an einem Museum oder einer Hochschule tätig ist, wird von Herzen gerne von solchen freiwilligen Mitarbeitern an seiner Wissenschaft das entgegennehmen, was sie ihm zu bieten haben“ (Nevermann 1941: 5). So schrieb er weiter, dass seine Südneuguinea-Reise kaum möglich gewesen wäre ohne die Unterstützung der Kolonialregierung und der katholischen Mission. „Ich habe ihnen nicht nur dafür zu danken, dass sie mir die Mitreise auf ihren Fahrzeugen ermöglichten und für mein leibliches Wohl sorgten, sondern auch für eine persönliche Freundlichkeit und Freundschaft, die bis zu meiner Abreise täglich spürbar war [...]“ (Nevermann 1935: 8). Persönliche Einladungen, wie jene eines Paters, nahm er deshalb gerne an, um in einem mit Büchern angefüllten Raum mit dem Geistlichen über noch unerforschte Gebiete Südneuguineas zu diskutieren (Nevermann 1935: 24-25).

> „Soll eine solche Reise Erfolg haben, so bedarf sie gründlicher Vorbereitung. Vor allem ist es nötig, zu wissen, wo die Probleme der Völkerkunde liegen. Auch eine Kenntnis der Eingeborenensprache ist schon bei Antritt der Reise erwünscht, wenn bis dahin überhaupt etwas von der Sprache des Stammes bekannt ist, den man besuchen will, was durchaus nicht immer der Fall ist. Dazu muss eine gewisse Geschicklichkeit im Umgang mit Eingeborenen kommen, die zwar zum großen Teil im Wesen des Forschers begründet ist, zum Teil aber auf theoretischer Vorbereitung beruht. Photographieren, Zeichnen und das Aufnehmen von Phonogrammen wollen vorher gelernt sein, und für einen längeren Aufenthalt unter Eingeborenen fern von jedem Weißen ist die Fähigkeit besonders wertvoll, auch einmal auf alles verzichten zu können, was man zuhause zum Wohlergehen zu brauchen schien, um sich in schwierigen Tagen selbst helfen zu können“ (Nevermann 1941: 6-7).

Seine Reisen führte er nach eigenen Angaben möglichst einfach aus. Er heuerte ein paar Träger für den Transport der Tauschmittel bzw. der Sammlungsobjekte an und einen Führer „und von einem Dorf zum andern kam ich wie die Eingeborenen auf ihren schmalen Pfaden oder Einbäumen“ (Nevermann 1941: 8). Es war wohl bei solchen Fußmärschen, dass er sich so gravierende Fußwunden zuzog, dass er diese in Merauke erst einmal für längere Zeit ausheilen lassen musste. Es ergab sich aber für den angeschlagenen Nevermann die Chance mit dem Regierungsschiff den Bian hinaufzufahren und er ging dort für stationäre Forschungen von Bord. Erneute Fußwunden zwangen ihn nach der Rückkehr nach Merauke zum Nichtstun. Er war aber inzwischen bekannt als der Mann mit Tabak, Glasperlen und Messer, so dass die Informanten scheinbar eher ihn aufsuchten als umgekehrt. In der Zeit erwarb er ethnografische Objekte von Vogeljägern (Zepernick 1985: 6-7). Hans Nevermann blieb in seinem Verhalten europäisch. So lehnte er es ab, Maden zu essen und nahm dafür die Beleidigung eines Gastgebers in Kauf (Nevermann 1941: 22). Er war auch – möglicherweise aus der Notwen-

digkeit seiner Situation heraus – viel mehr an kulturellen Veränderungen interessiert als vergleichsweise Paul Wirz.

Die Tücken des Sammelns

> „Wie vorsichtig man beim Anlegen von völkerkundlichen Sammlungen sein muss, erfuhr ich eines Tages, als mir ein Mann eine stabförmige Keule mit einem prächtigen diskusförmigen, durchbohrten Steinknauf zum Tausch anbot. Auf die Frage woher der Stein stamme, erwartete ich die Antwort, er komme vom Digul oder der Knauf sei in fertiger Gestalt aus Britisch-Neuguinea eingetauscht worden, [...]. Die Antwort war überraschend: ‚Das ist ein Hongkong-Stein.' Nähere Nachforschungen ergaben dann, dass ein geschäftstüchtiger chinesischer Händler an der Küste begriffen hatte, welchen Wert solche Steindisken für die Eingeborenen haben, und sie bei einem Freunde in Hongkong in größerer Menge nachahmen ließ" (Nevermann 1941: 12-13).

Dieses Beispiel illustriert die bereits große Vermischung von verschiedenen Einflüssen. Ebenfalls erwähnt Nevermann das Beispiel eines seltsamen, geschnitzten Tierkopfs als Verzierung an einem Einbaum. Auf die Frage des malaiischen Polizisten, ob die Schnitzerei ein Krokodil darstelle, bejahte der von der Ordnungsmacht eingeschüchterte Schnitzer die Frage. Später unter vier Augen stellte sich heraus, dass das Tier eine Ziege darstellte. Der Schnitzer hatte an der Küste ein solches Tier gesehen und fand es so bemerkenswert, dass er die Ziege in Holz festhalten wollte (Nevermann 1941: 17).

Paul Wirz hingegen tat sich schwer mit solchen kulturellen Veränderungen, war nicht daran interessiert und versuchte solchen Situationen aus dem Weg zu gehen.

> „Ich ging, wie es dem Forscher nur allzu oft geht, ziemlich gleichgültig und verständnislos an dem Tun und Treiben, den Festlichkeiten und Zeremonien der Leute vorüber, woran vor allem die vorgefaßte Meinung, hier im Gebiet der Küste nichts Außergewöhnliches zu finden, schuld war. Erst viel später kam ich zur Erkenntnis, wie wenig Aufmerksamkeit ich eigentlich dem Alltäglichen und Gewöhnlichen gewidmet hatte" (Wirz 1928: 60).

Bei seinem letzten Besuch bei den Marind-anim 1922 – also noch über ein Jahrzehnt bevor Nevermann dort forschte – hatte sich vieles verändert: Die Kolonialregierung war weit ins Inland vorgedrungen und die Mission setzte eine neue, nach Familien gegliederte, Siedlungsordnung durch, die Menschen trugen Kleider und die Kinder gingen zur Schule. Manche Dörfer im Küstengebiet, die Paul Wirz

noch kannte, gab es nicht mehr. Er war ob dieser Verhältnisse herb enttäuscht (Schmidt 1998: 71-72).

> „Doch Paul Wirz änderte seine Arbeitprämisse hinsichtlich der Untersuchung von ‚Naturvölkern' nicht und erkannte es nicht als ethnologische Aufgabe an, den Kulturwandel zu dokumentieren oder zu analysieren, sondern rückte immer tiefer in möglichst wenig kontaktiertes Gebiet vor. Nur dies ermöglichte ihm, noch für ihn interessante Situationen anzutreffen, und seine Aufenthalte nahmen die Form eines Wettlaufs mit der europäischen Zivilisation, dem Kolonialismus und der Missionierung an. Dies führe ihn zu der großen Zahl von langen, kurz aufeinander folgenden und anstrengenden Reisen, denn er befürchtete, dass diese ‚wahren, echten' Kulturen und die Natur, die er in ihnen suchte, nicht mehr lange existieren würden" (Schmidt 1998: 172).

Der Zeitgeist des Sammelns

Paul Wirz wurde 1892 geboren, Hans Nevermann 1902. Ihre ethnologische Arbeit wurde also von ähnlichen theoretischen und methodischen Einflüssen tangiert. In die Zeit ihres Schaffens fallen noch Einflüsse des Evolutionismus, vor allem des Diffusionismus und schlussendlich auch des Funktionalismus.

> „Die neuen wissenschaftstheoretischen Einflüsse schlugen sich in einer verschiedenartigen Auswertung der Ergebnisse des ersten und zweiten Forschungsaufenhaltes in Insulinde deutlich nieder, aber auch in den Unterschieden zwischen dem ersten und zweiten Band der Marind-Monographie; waren der erste Forschungsaufenthalt und auch der erste Band der Monographie über die Marind-anim noch stark vom Evolutionismus geprägt gewesen und von der Suche nach Möglichkeiten, die aufgenommenen Daten in einen Zusammenhang bringen zu können [...], wurde im Laufe der zweiten Reise und in der Bearbeitung des zweiten Bandes deutlich, dass zwischenzeitlich neue Impulse hinzugekommen waren.
>
> Auf der Grundlage der diffusionistisch-kulturhistorischen Ideen entwickelte Wirz in zwei Aufsätzen 1921 und 1922 diffusionistische Konzepte anhand von künstlerischen Motiven, die wie die materielle Kultur insgesamt, häufig zur Bestimmung von kulturhistorischen Zusammenhängen herangezogen wurden" (Schmidt 1998: 195-196).

Hans Nevermanns theoretische Positionierung ist nicht so leicht zu fassen. Er verstand sich als Mann der Praxis. Auch seine Vorlesungen hielt er in erzählendem Ton ab. Sein Ziel war es, zu erfassen, wie fremde Ethnien wirklich leben (Zeper-

nick 1985: 18). Wenn er „vom Sinn völkerkundlicher Forschung" (Nevermann 1941: 70-80) sprach, meinte er damit, einerseits die offensichtlichen Einflüsse des Westens auf einheimische Gruppen aufzudecken, aber auch Kulturveränderungen mit offenen Augen gegenüber zustehen:

> „Dazu genügt es auch nicht, die Naturvölker in dem Zustand, in dem sie vor der Beeinflussung durch die Europäer angetroffen wurden, zu berücksichtigen. In unseren Tagen ist die ‚Europäisierung', die Beeinflussung durch die Weißen, die dringendste Frage, aber die Völkerkunde muss auch nach Möglichkeit in die geschichtliche Tiefe gehen" (Nevermann 1941: 71).

Es sind vor allem diffusionistische Ansätze, die bei Nevermann erkennbar sind: „Die Kultur der Naturvölker ist nicht beständig und nicht unveränderlich." Und weiter: „Schon stets haben sich die Völker und Rassen gegenseitig beeinflusst, und nirgends fehlt dazu eine innere Entwicklung" (Nevermann 1941: 71). Mit einer Reihe von Beispielen wie Lieder, Wasserbehälter oder Pfeilen aus der Kultur der Marind-anim zementiert er in der Folge diese Aussage (Nevermann 1941: 71-80).

Die Analyse eines Sammlungsobjektes

Die Analyse eines Sammlungsobjektes bedingt folglich das Aufdecken vieler unterschiedlicher Bewertungen und Bedeutungszuweisungen:

> "It is an instructive exercise to take any collection or group of associated museum objects and ask, not ‚What are they?' and ‚What can this tell us?', which are the usual museum questions, but rather, ‚When and how was the collection formed?', ‚Who formed it?' and ‚Why did this person/these people choose to assemble these objects?'. The answer to the first question tell us about what collecting procedures were considered intellectually appropriate at the time, and give insights into the nature of archaeological exploration, for example, or the contemporary killing of natural history specimens, or the attitudes of Europeans abroad to indigenous cultures. They reveal the ways in which, for much of the past in most disciplines, only ‚fine' or ‚complete' or ‚typical' material was collected, and the rest discarded" (Pearce 1992: 116).

Solche Fragen helfen eine Sammlung, ihre Kontexte und ihre Beziehungsnetze verstehen zu können und zu erkennen, welche ideologischen Vorstellungen ihr zu Grunde liegen. Insbesondere in der historischen Betrachtungsweise einer Sammlung ist dies von Bedeutung. In der Regel werden ethnografische Objekte in völkerkundlichen Sammlungen als dingliche Beweise der Vergangenheit von vielfach schriftlosen Gruppen gesehen, was sie in der Tat auch sind. „It is a truism, but still

true, that museums hold the stored material culture of the past" (Pearce 1994: 193). Oft sind diese ethnografischen Objekte das einzig Überdauernde einer Kultur. Aber darüber hinaus geben ethnografische Objekte auch Auskunft über die Geschichte des Sammelns, der damit verbundenen Einsichten und über die Auswirkungen der Praxis der Musealisierung. Solche Verflechtungen können noch weiter fortgesetzt werden, denn auch Ausstellungen, Öffentlichkeitsarbeit, Ankaufspolitik oder Sammlungsrichtlinien können in diese Analyse miteinbezogen werden. Durch diese dynamischen Prozesse zwischen Menschen und Dingen wird Bedeutung geschaffen.

Die Ausführungen zum Sammeln der materiellen Kultur der Marind-anim am Beispiel der *Melo*-Schneckenschale machen die Unmöglichkeit der Standardisierung von Sammlungen deutlich. Eine „Objektivierung" der ethnografischen Sammeltätigkeit wird zwar angestrebt, aber sie lässt sich kaum realisieren. Das Sammeln und Forschen ist begleitet von Zufällen, Zwischenfällen und Unfällen. Wie unterschiedlich Forschungs- und Sammlungssituationen empfunden werden können und wie sehr sie von der persönlichen Einstellung abhängen, wurde durch die Kommentare von Paul Wirz und Hans Nevermann deutlich.

Aufgrund der Sammlungsobjekte lassen sich nur hypothetische Schlüsse ziehen, aber es ist beispielsweise auffällig, dass zahlreiche, von Nevermann gesammelte Exemplare eines Schamschutzes aus der *Melo*-Schale, in der Dokumentation als „unfertig" bezeichnet werden. „Unfertig" in dem Sinne, dass die *Melo*-Schale noch gar nicht bearbeitet wurde, sich also noch in ihrem natürlichen Zustand befindet, oder dass sie zwar bearbeitet wurde, aber es wurden noch gar keine oder nur ein Loch für die Befestigung einer Schnur gebohrt, nötig wären zwei Löcher. Nun können über diesen Umstand Spekulationen angestellt werden, aber vielleicht ist es ein Hinweis darauf, dass es nur noch sehr wenige „fertige" Exemplare gab, Exemplare, die auch wirklich noch getragen und benutzt wurden. Vielleicht wurden diese „unfertigen" Exemplare zu Anschauungszwecken hergestellt.

Dass Sammlungen komplett bleiben, wie es bei der Sammlung Nevermann der Fall ist, welche dem damaligen Berliner Völkerkundemuseum übergeben wurde, ist keine Selbstverständlichkeit. Zwar werden viele der von Paul Wirz gesammelten Objekte in Basel aufbewahrt, aber unter welchen Umständen das anfangs erwähnte Objekt Nr. 35034 nach Dresden kam, ist unbekannt und lässt sich wohl nur noch schwer rekonstruieren. So ist nicht nur das Forschen und Sammeln von vielen Zufällen begleitet, sondern auch die Institutionalisierung der Sammlungsobjekte. Spuren in diesen komplexen Beziehungsstrukturen verwischen oder nehmen seltsame Wege.

Papua, das Meer, der See, die Himmelsrichtungen, der Berg und der Strand – kulturelle Raumstrukturierungen am Beispiel der *Melo*-Schneckenschale

"What is geography beyond the charting of land masses, climate zones, elevations, bodies of waters, populated terrains, nation states, geological strata and natural resource deposits?
Geography is
- a theory of cognition and a system of classification
- a mode of location
- a site of collective national, cultural, linguistic, and topographical histories
- a homogeneous space which becomes an order of knowledge through universal indexical measure of the land.
Geography therefore is a body of knowledge and an order of knowledge, which requires the same kind of critical theorization as any other body of knowledge. Geography as an epistemic category is in turn grounded in issues of positionality, […]" (Rogoff 2000: 21).

Die Veränderung des Raumbewusstseins, zu welcher es im Rahmen der Postmoderne kam, führte dazu, dass Geografie[1] zu einer Leitdisziplin in der wissenschaftlichen Diskussion um Raum wurde. „Raum" spielte im Vergleich zu „Zeit" lange eine untergeordnete Rolle. In den letzten zwei Jahrzehnten aber kam es zu einem Paradigmenwechsel. Durch den Wegfall einer territorialen und an nationalstaatlichen Grenzen orientierten Auslegung von Raum verstärkte sich das Interesse der Sozial- und Kulturwissenschaften an geografischen Phänomenen. Raum wurde nun als Resultat sozialer Beziehungen wahrgenommen und in Verbindung gebracht mit der Handlungsfähigkeit einzelner Personen oder Gruppen. Diese neue Qualität von Raum fand in einer Fülle von Raumkonzepten über die Grenzen der einzelnen Disziplin hinaus ihren Ausdruck, worunter Appadurais Ansatz der *ethnoscapes* – deterriorialisierte, komplexe und dynamische „Landschaften von Personen" jenseits nationaler Bezüge – das prominenteste innerhalb der Ethnologie sein dürfte (Appadurai 1991).

Neben zeitlichen Aspekten, wie Erinnern und Vergessen, spielte Geografie als räumliches Wissen, in meiner Doktorarbeit über die kulturelle Bedeutung der *Melo*-Schneckenschale in Neuguinea eine wichtige Rolle. Meine Annäherung an Neuguinea, den räumlichen Fokus meiner Forschung, erfolgte über das Ermessen geografischer Daten des Unbekannten: die weit entfernte Lage der Tropeninsel nördlich des Kontinents Australien, knapp südlich des Äquators; die beeindruckende Landmasse von fast 800.000 km², welche Neuguinea zur zweitgrößten Insel der Welt macht; die Lage Neuguineas auf einer tektonischen Grenze, die zu gewaltigen Gebirgsbildungen im Innern geführt hat, mit Erhebungen bis zu fast 5.000 m. Diese Gebirgsbildungen erstrecken sich fast über die gesamte Ost-West-Ausdehnung der Insel, sie werden von Hochtälern durchbrochen und einige der längsten Flüsse Neuguineas entspringen da. Das Gebirgsmassiv fällt im Norden und im Süden steil ab, und die Tiefebenen haben den variablen Charakter ausgedehnter Flussebenen, weiter Flach- und Hügelländer oder ausgedehnter Sumpf- oder Savannengebiete. Auch die Meeresgebiete rund um Neuguinea können sich unterschiedlich gestalten, tiefe Becken, flache Schelfmeere und Korallenriffe prägen diesen Raum.

Im Forschungsverlauf, währenddessen ich auf den Spuren der *Melo* nicht nur in verschiedenen musealen Sammlungen unterwegs war, sondern dann auch in Neuguinea, veränderten sich diese geografischen Fakten. Sie wurden erweitert durch das, was Geografie, wie im Zitat beschrieben, auch noch sein kann: ein Komplex von Wissensinhalten, der über die bloße Erfassung von Daten hinausgeht. Dieser Komplex von Wissensinhalten, der sich mir nach und nach im Verlaufe meiner Forschung aus verschiedenen Blickwinkeln eröffnete, modifizierte die bestehende Topografie Neuguineas. Immer neue Schichten von Wissen ver-

[1] Ich spreche hier von „Geografie" und weiche damit aus Konsistenzgründen mit „Ethnografie" ab von der offiziellen, von der „Deutschen Gesellschaft für Geographie" empfohlenen Schreibweise „Geographie".

änderten die als gegeben erachteten Fakten und gestalteten eine eigene kulturelle Topografie der *Melo*-Schnecke.

Eine Modifizierung der bestehenden Topografie stellte die Bewältigung der gegebenen geografischen Verhältnisse durch mich, als Forscherin, dar. Zwar standen mir für meine Forschung die Transportmöglichkeiten und die technischen Machbarkeiten des 21. Jahrhunderts zur Verfügung – Flugzeuge, Schnellboote, geländegängige Jeeps, GPS, Landkarten, Mobiltelefon und sogar Satellitentelefon – doch vielfach fühlte ich mich in die Zeit der Ersterkundungen der Insel zurückversetzt, denn diese modernen Möglichkeiten versagten unter Erdrutschen oder anhaltendem Regen – denn dadurch wurden Straßen unpassierbar – unter schlechten Wetterverhältnissen – denn diese erlaubten keine Flüge auf Sicht – oder unter jahreszeitlichen Veränderungen – die auch in einem Schnellboot eine Fahrt auf dem Meer zu einem gefährlichen Unterfangen machen konnten. Ich verließ mich deshalb meistens auf meine eigene Geländegängigkeit zu Fuß, auf den Orientierungssinn lokaler Führer, auf Aussagen der Einheimischen bezüglich Begehbarkeit von Wegen und Brücken, auf lokale Prognosen des Wetters oder auf die Einschätzungen von Distanzen. Das führte dazu, dass ich mehrere Male, sei es bereits im Vorfeld bei Abklärungen oder mitten in einer Exkursion, mir eingestehen musste, dass ein ganzes Gebiet nicht begehbar war, oder dass der Weg, auf dem ich mich befand, nicht weiterführte oder einfach zu beschwerlich war. Die Bewältigung der schwierigen geografischen Verhältnisse war also schlecht planbar und mögliche Strategien konnten nur spontan in der jeweiligen Situation umgesetzt werden.

Eine andere Schicht, welche die geografischen Begebenheiten modifizierte, indem gewisse Regionen stärker ins Blickfeld traten und gewisse andere völlig verschwanden, wurde durch meine Besuche in Museumssammlungen geschaffen. In Deutschland und den Niederlanden, also in relativer geografischer Nachbarschaft, näherte ich mich neuguineischen Objekten aus der Schneckenschale *Melo* an, die vom anderen Ende der Welt stammten. Es war durch diese Objekte und ihre Herkunftsorte, dass sich mein geografischer Radius vergrößerte. In den Magazinen der Museen lernte ich verschiedene Gebiete Neuguineas kennen, Bergzüge, Flüsse und Siedlungsgebiete. Es war durch die Objekte und die dazugehörigen musealen Informationen, dass ich viel über die geografischen Gegebenheiten gewisser Gebiete erfuhr. Dadurch rückten diese in mein Blickfeld, ich konnte mich überhaupt erst einmal orientieren und Schwerpunkte der Forschung setzen.

Wissenschaftliche Erkenntnisse der Zoologie veränderten zusätzlich die kulturelle Topografie der *Melo*-Schnecke. Durch Hinweise in der zoologischen Literatur traten gewisse Räume als potentielle Verbreitungs- und Lebensräume der *Melo*-Schnecke hervor. Das Meer als genereller Lebensraum der *Melo*-Schnecke wurde in meiner geografischen Betrachtung wesentlich. Informationen zu den einzelnen Küstenabschnitten, zu Meeresströmungen, Meerestiefen und lokales Wissen über

das Vorkommen der Schnecke wurden von mir berücksichtigt und gestalteten die Topografie einmal mehr um.

Und eine die Topografie der *Melo* beeinflussende Folie war jene der Politik – die politische Teilung der Insel in zwei Nationen, welche auch die Geografie Neuguineas in zwei Partien teilt. Über die Osthälfte der Insel, Papua Neuguinea, ist viel mehr bekannt als über den Westteil, die indonesische Provinz Papua, wo noch nicht einmal das gesamte Gebiet detailliert kartiert ist. Und die wenigen existierenden und schwer erhältlichen Landkarten zu Papua sind kaum aktuell und teilweise sehr ungenau. Dass so wenig über die Westhälfte der Insel bekannt ist, kommt nicht von ungefähr. Das Verhältnis der Provinz Papua zum offiziellen Indonesien ist aus vielerlei Gründen gespalten, was unter anderem auch wiederum mit der Geografie zu tun hat. Die reichen Bodenschätze Papuas stellen für den indonesischen Staat eine Exportsicherheit dar, auf die Indonesien kaum je verzichten wird. So gibt es in Papua Gebiete, die auf Karten nicht verzeichnet und nicht zugänglich sind.

Alle diese Schichten wurden noch einmal durchdrungen von kulturellen Raumvorstellungen über die *Melo*-Schnecke, ihrer Herkunft und ihrer Lebens- und Verhandlungsräume, welche die geografischen Fakten biegen. Da waren meine eigenen Fantasien, die sich zwar an den Fakten anlehnten, aber sich dennoch manchmal verselbständigten: Berge wurden höher, Flüsse wilder, Wetterverhältnisse dramatischer, sobald ich mich Papua gedanklich aus der Distanz näherte. Im Dort-Sein konkretisierten sich die geografischen Fakten und wurden real erlebbar. Und wurden manchmal in Frage gestellt: denn plötzlich lebte die *Melo*-Schnecke, eine Salzwasserschnecke, anscheinend in einem Süßwassersee, die Schale der Schnecke konnte, einem Fossil gleich, auf einem bestimmten Berg gefunden werden und kulturelle Vorstellungen über Küste, Tiefland und Berge vermischten die geografischen Fakten und weichten die wissenschaftlichen Beschränkungen der Disziplin auf, und auch das, was ich in Anlehnung daran zu wissen glaubte.

Anhand einiger herausragender Beispiele strukturierender Räumlichkeit meiner Forschung möchte ich mich den Dimensionen von Raum in Papua im Zusammenhang mit der Translokation und den damit verbundenen Lokalisierungsprozessen der *Melo*-Schnecke nähern. Es handelt sich um unterschiedliche Räume: bekannte Räume und unbekannte, Traumräume, politisch abgeschirmte Räume, sozial strukturierende Räume, mythische Räume. Im Zusammenhang mit diesen Räumen werden bestehende Fantasien diskutiert, Strategien der Orientierung, Möglichkeiten der Kartierung, Prozesse der Klassifikation, sowie Dimensionen der Handlungsfähigkeit. Und schlussendlich stellt sich die Frage: wie Wissen um diese Räume in Regimes verwaltet wird.

Papua

Meine eigene geografische Annäherung an Papua auf den Spuren der *Melo*-Schnecke erfolgte in mehreren Sequenzen. Erst nach und nach verdichtete sich mein Wissen und gab mir ein Gefühl des Sich-Auskennens in dieser anfänglich verwirrenden Topografie des Unbekannten.



Indonesien (http://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Indonesien.png)

Schon in einer sehr frühen Phase meiner Doktorarbeit, noch vor der Bewilligung des Projektes durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft, war ich 2003 in Papua. Es handelte sich um einen äußerst kurzen Aufenthalt von nur drei Tagen (28.-30.10.2003). Dieser kam völlig überraschend zu Stande. Ich war zum Intensiv-Sprachkurs in Yogyakarta auf Java. Die nationale Zugehörigkeit Papuas zu Indonesien und demzufolge die auch da herrschende Umgangssprache Indonesisch, machten es erforderlich, dass ich diese Sprache erlernte. In Yogyakarta fühlte ich mich meinem Ziel Papua, obwohl ich mich mit meinen Lehrerinnen täglich darüber unterhielt, sehr fern. Ganz plötzlich sollte sich dies aber ändern. Mein Projekt-Partner vor Ort in der papuanischen Hauptstadt Jayapura, hatte Geldmittel beschaffen können und lud mich spontan an die Cenderawasih Universität ein, um mein wissenschaftliches Projekt um die *Melo*-Schnecke vorzustellen. In Windeseile organisierte ich das Flugticket, und unter Hochdruck arbeitete ich an meinem Vortrag. Bereits zwei Tage später saß ich im Flieger. Es handelte sich um einen Nachtflug: erst Yogyakarta-Jakarta, dann Jakarta-Denpasar. Als das Flugzeug gegen Mitternacht in Bali abhob, dachte ich, dass ich nun bis zum Zielflughafen schlafen könne. Doch mitten in der Nacht setzten wir erneut zu einer Landung an. Da das Flugzeug aufgetankt werden musste, wurden alle Fluggäste geweckt und in das Flughafengebäude beordert. Ich fand mich wieder in einer Halle, in der sämtliche Ladengeschäfte verriegelt und verschlossen waren und in der noch nicht einmal ein Schild angebracht war, wo wir uns befanden. Ich rekapitulierte die bereits verstrichene und die noch verbleibende Flugzeit, um ungefähr

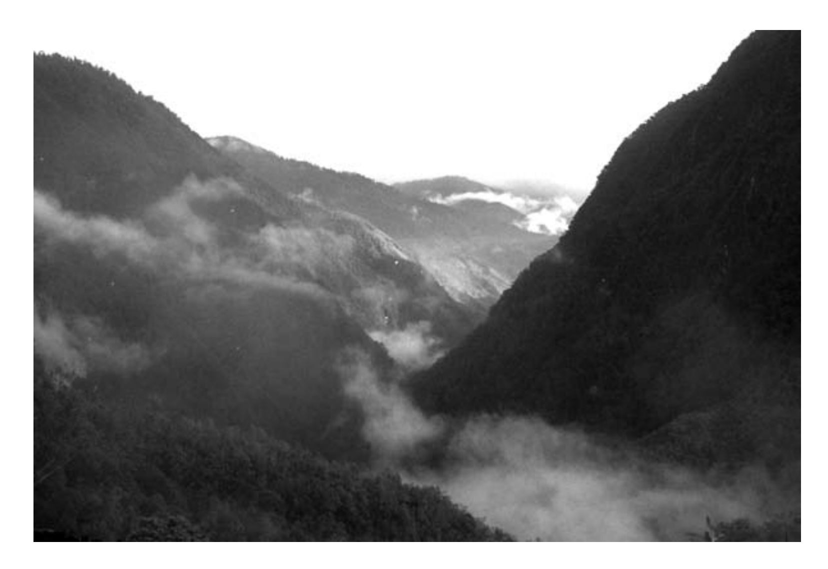
zu eruieren, wo ich mich denn gerade befand. Ich kam aber erst darauf, als ich mir, um wach zu bleiben, die Auslage in einem geschlossenen Souvenirgeschäft anschaute und ein typisches Hausmodell der Toraja entdeckte – ich musste in Makassar auf Sulawesi sein. Irgendwann, nachdem alle auf den Bänken der Halle wieder eingeschlafen waren, wurden wir erneut geweckt, und es ging weiter. Kurz nach Sonnenaufgang erblickte ich Land, wenig später landeten wir in Timika, im Süden Papuas. Erneut wurden wir dazu angehalten auszusteigen. Wir wurden in einen Bus verfrachtet und mussten dann in einer Art Käfig auf den Weiterflug warten. Mein allererster Eindruck von Papua war aber ein überaus majestätischer – ein am Morgenhimmel seine Kreise ziehender Adler. Wieder in der Luft, bekam ich beim Überflug über das gewaltige zentrale Gebirgsmassiv einen faszinierenden Einblick in die vielfältige Landschaft Papuas. Da das Wetter klar war, konnte ich weit über das Land blicken und hatte auch bei der Landung in Sentani die Möglichkeit, die Pfahlhäuser im gleichnamigen See und die Fischerboote zu studieren. Am Flughafen Sentani wurde ich abgeholt, und nach einem kurzen Halt im Gästehaus der Universität, zum Campus gefahren. Die Studenten hatten sich bereits versammelt, und ich hielt meinen Vortrag. Besonders einem jungen Mann schien die *Melo*-Schnecke bekannt zu sein. Er stammte von der Nordküste und berichtete mir, dass sie in seinem Dorf rituell verwendet würde, nicht die ganze Schneckenschale allerdings, sondern nur das innere Gewinde. Die Aussage des jungen Mannes sollte im Verlauf meiner Forschung die einzige bleiben, welche die Nordküste betraf und die von einem Gebrauch des Gewindes handelte. Nach nur zwei Tagen flog ich zurück, mit dem Gefühl und dem Wissen, nicht viel von Papua gesehen zu haben, außer dem Campus in Waena, dem Gästehaus in Abepura und der Hauptstadt Jayapura. Doch immerhin hatte ich einen Eindruck gewonnen, wie lange der Weg dahin sein kann. Am nächsten Tag in der Sprachschule berichtete ich von meiner abenteuerlichen Reise. Durch ein sprachliches Missverständnis meinte eine Mitschülerin, dass ich erst zu dieser Reise aufbrechen würde, nicht dass ich bereits wohlbehalten zurück sei. Erschreckt griff die junge Koreanerin meine Hand und ermahnte mich eindringlich zur Vorsicht – *hatihati, jauh sekali* – ich solle aufpassen auf dieser langen Reise. Es war in der Tat eine weite Reise ins Unbekannte gewesen, und das meiste von diesem Unbekannten sollte erst einmal unbekannt bleiben.

Denn auch eine weitere Sequenz der Annäherung brachte nur bedingt ein Gefühl der Orientierung mit sich, weil der Bezug zur Gegenwart nur schwer herzustellen war. Da Museumsobjekte aus der *Melo*-Schale die Basis meiner Forschung bildeten, bewegte ich mich häufig zwischen Objekten aus Papua; diese waren teilweise vor Jahrzehnten gesammelt worden. Die Angaben der Sammler zu den Objekten waren denn auch durch den Zeitgeist gefärbt. Koloniale Bezeichnungen, die Herkunft betreffend, waren sehr häufig. Begriffe wie „Holländisch-Neuguinea“, „Nassau-Gebirge“ oder „Wilhelmina-Gipfel“ wurden im Zusammenhang mit den Objekten genannt. Mit der Hilfe von historischem und aktuellem Karten-

material musste ich erst einmal eine Übersetzungsleistung erbringen. Denn diese historisch-geografische Übersetzung war notwendig, dass ich mich im heutigen Papua auf Grund dieser Angaben überhaupt orientieren konnte. Doch gerade diese, unter kolonialen Gesichtspunkten angelegten, Sammlungen waren schwerpunktmäßig strukturiert, so dass viele weiße Flecken auf der Landkarte der *Melo*-Schnecke bestehen blieben. Aus der räumlichen und zeitlichen Distanz war es mir unmöglich, diese aufzufüllen.

Überhaupt bot die große räumliche Distanz eine ideale Projektionsfläche für diffuse Ängste. Erzählungen von Kollegen mit Neuguinea-Erfahrung machten die Sache nicht besser. Denn nüchterne geografische Fakten wie Höhen von Bergen, Längen von Flüssen, Beschaffenheit des Terrains oder klimatische Bedingungen wurden durch die persönlich gefärbten Berichte für mich unmittelbar erfahrbar und aus der Distanz überhöht.

Ein knappes Jahr nach meinem ersten Abstecher war ich zurück in Papua, dieses Mal, um die Möglichkeiten meiner Forschung konkret abzuklären: Bewältigungsstrategien hinsichtlich der geografischen Bedingungen standen dabei im Vordergrund. Ich erforschte die physische Beschaffenheit des Hochlandes und dessen Kartografie, indem ich sie erflog, erfuhr und erlief. Ich erlebte das geografisch Messbare durch die Unzugänglichkeit und die Anstrengung am eigenen Leibe. Aber ich erlag auch der Faszination der beeindruckenden Berge, der tief eingeschnittenen Schluchten, der imposanten Wasserfälle, der geheimnisvollen Höhlen, der tosenden Gebirgsflüsse und der menschlichen Siedlungen aus Rundhütten, die sich harmonisch in diese Umgebung einfügten.



Unwegsames Gelände



Sich in die Landschaft einfügende Rundhütten

Endlich hatte ich einen unmittelbaren Eindruck Papuas gewonnen: seiner Längen und Breiten, seiner Höhen und Tiefen. Diesen Eindruck vertiefte ich im Rahmen meiner eigentlichen Feldforschung, die noch einmal ein Jahr später angesetzt war. Doch Ziel meiner Forschung auf den Spuren der *Melo*-Schnecke waren nun kulturelle Raumvorstellungen. Wie wurde die Geografie Papuas anhand der *Melo*-Schnecke in Raumkonzepten gefasst – im Alltag, in der Mobilität, in der Erinnerung, in Träumen und in Mythen?

Das Meer

Schlägt man in der zoologischen Fachliteratur die Schnecke *Melo* nach, trifft man auf geografische Herkunftshinweise wie „maritim", „Indopazifik", „Schlamm- und Sandböden", „Küstengewässer". Doch wo genau die *Melo*-Schnecke lebt in der unendlich erscheinenden Weite des Meeres, und wo die Kontaktzonen sind, Küstenabschnitte ihres Vorkommens als Schnittmenge der Zoologie und Ethnologie, bleibt vage. Denn genau in diesen Kontaktzonen geht das Leben der *Melo*-Schnecke als Tier zu Ende und ihre Schale erhält in einem kulturellen Aneignungsprozess für den Menschen Bedeutung.

Meine Spurensuche nach der Herkunft der *Melo*-Schnecke, als in ihrem Biotop lebendes Tier, dem Meer, wurde geleitet durch Museumsobjekte und deren Herkunftsangaben, durch lokales Wissen vor Ort in Papua und durch wissenschaftliche Erkenntnisse in der zoologischen Literatur. Meere dieser Welt als geografische Räume werden in der Zoologie hinsichtlich der Verbreitung von Mollusken nach ganz bestimmten Mustern unterteilt:

> „Um die Mitte des 19. Jahrhunderts hat S. P. Woodward diese Verbreitungsmuster weltweit analysiert. Er stellte fest, dass die Verbreitung einer Art auf eine bestimmte Zone oder zoogeographische Provinz beschränkt ist, oft allerdings auch mehr als eine Provinz umfaßt. Das Ergebnis ist eine Liste von 16 Provinzen, jede mit einem hohen Anteil an Mollusken, die in allen anderen Provinzen fehlen" (Dance 1977: 8).

Die Schneckengattung *Melo* ist in der Indopazifischen Provinz beheimatet.

> „Indopazifische Provinz (= Indopazifik). Indischer Ozean und Pazifik von Suez und Durban im Westen bis zu den Marquesas-Inseln im Osten, alle Inselgruppen im Indischen Ozean, nördlicher Teil von Australien [...], Neuguinea, Indonesien, Philippinen, Mikronesien, Melanesien, Polynesien, Hawaii-Inseln, Indochina, Ostchinesisches Meer, Riuku-Inseln, Südjapan, Westküste Koreas. Die Clipperton-Insel hat eine Übergangsfauna zur Panamaischen Provinz; [...]" (Dance 1977: 9).

Meist werden zur *Melo* in der weiteren geografischen Strukturierung der Indopazifischen Provinz nur sehr allgemein gehaltene Herkunftsangaben gemacht: „The seven living species in this genus inhabit tropical and semitropical waters of the eastern Indian Ocean and western Pacific Ocean." Und: „The major concentration of species is located in waters surrounding the Australian continent" (Weaver & duPont 1970: 69) oder „Central Indo-Pacific and northern Australia" (Wilson 1994: 124).

In meiner Bestandesaufnahme von Museumsobjekten, bestehend aus der *Melo*-Schneckenschale, zeigte sich eine eindeutige Strukturierung dieses zoogeografischen Raums. Nur ein Objekt stammte nachweislich von der Nordküste Papuas, es handelte sich dabei um eine kleine Schale der *Melo*-Schnecke, die zusammen mit anderen Gegenständen ein Ensemble von Statusattributen bildete, alle anderen Objekte stammten von der Südküste. In den allermeisten Fällen jedoch konnten die Objekte nicht zoogeografisch zugewiesen werden.

In Papua verbrachte ich die meiste Zeit im Innern des Landes, in den Bergen, weit entfernt vom Meer. Die Küste Papuas war für mich als Ethnografin nur an einzelnen Punkten zugänglich, denn die teilweise schwere Begehbarkeit von Abschnitten auf dem Landweg und die fehlende Infrastruktur machten es mir nicht einfach. Die Frage eines Zoologen, ob ich auch nach der *Melo*-Schnecke getaucht sei, belustigte mich dann doch. Denn eine Tauchausrüstung hatte ich nicht auch noch mit, das Meer als geografischer Raum blieb von mir unerforscht. In den vielen Gesprächen und Begegnungen mit Menschen vor Ort traten dann allerdings gewisse Küstenabschnitte stärker hervor und andere verblassten. Natürlich waren die daraus resultierenden Informationen kaum als repräsentativ zu werten, denn sie basierten auf meist zufälligen Begegnungen, aber auch hier trat die Süd-

küste viel stärker in Erscheinung, vor allem der südöstliche Abschnitt Papuas. Für die Nordküste fanden sich nur vereinzelt Hinweise, obwohl die *Melo*-Schnecke auch da vorkommt, insbesondere auf der nördlich, dem Festland vorgelagerten Insel Biak.

In der zoogeografischen Raumaufteilung ist es letztendlich die taxonomische Bestimmung der Art, also die feinste zoologische Aufteilung bei Tieren, die wesentlich für die geografische Einteilung ist. Aber es war genau die Einteilung in die Art, die Aufspaltung der Gattung, die mir eine genauere geografische Eingrenzung der Frage der Herkunft erlaubt hätte, die ich am Beispiel der *Melo*-Schnecke bis zuletzt nicht vornehmen konnte. Die zoologische Fachliteratur hielt durchaus widersprüchliche Angaben zur Verbreitung der Arten bereit, Hinweise zur zoologischen Bestimmung der Art auf Karteikarten ethnografischer Museumsobjekte waren kaum konsistent, und eventuelle markante Kennzeichen von Schalen oder Teilen von Schalen an ethnografischen Objekten waren durch Bearbeitungsprozesse verwischt worden.

Folgt man den Angaben zu den Arten – die je nach Literaturlage sehr unterschiedlich ausfallen können – so scheinen vor allem zwei Arten der Gattung *Melo* an der Küste Papuas beheimatet.

> „*Melo aethiopica* (L., 1758) [...]: This species lives principally in Indonesian waters. Its distribution ranges from Java in the west to PNG in the east. *M. aethiopica* is common on the Trobriand islands and in the waters around Bali, where fishermen often catch it in their nets“ (Poppe and Goto 1992: 186).

> „*Melo amphora* (Lightfoot, 1786) [...]: All along the northern part of the Australian continent. […] Some populations along the south coast of New Guinea“ (Poppe and Goto 1992: 187).

Während die *Melo aethiopica* gemäß der oben zitierten Stelle an der gesamten Küste Papuas vorkommen müsste, scheint die Verbreitung der *Melo amphora* auf die Südküste beschränkt zu sein. Auch bezüglich der Lebensumstände gestalten sich die Angaben durchaus unterschiedlich. Über die Untergattung *Melocorona* wird gesagt, dass sie in „intertidal and shallow sublitteral zones“ (Wilson 1994: 125) lebt. Das Leben in diesen seichten Gezeitenzonen führt dazu, dass sich die Schnecke tagsüber oft verbrennt, da sie sich nur langsam fortbewegen kann. Befindet sie sich aber im offenen Wasser, schwimmt sie anscheinend sehr gut (Wilson 1994: 125). Zur *Melo aethiopica* ist der Hinweis zu finden, dass sie in seichten Gewässern mit vulkanischen Schutt- und Sandböden lebt (Poppe and Goto 1992: 186) und zur *Melo amphora*, dass sie „auf Sand- und Schlammböden“ (Kilias 1997: 186) zu finden ist.

Der Lebensraum der *Melo*-Schnecke ist also durch vielerlei zoogeografische Faktoren beeinflusst, wovon wohl die wenigsten wirklich bekannt sind. Lokales

Wissen und wissenschaftliche Erkenntnisse ergänzen sich, lassen aber nur an einzelnen geografischen Punkten, wie gewissen Küstenabschnitten, einen Einblick zu und lassen den restlichen Raum als unbekannt zurück. Wissensinhalte über das Meer als Lebensraum der *Melo*-Schnecke werden ständig neu modifiziert durch moderne Möglichkeiten des Reisens und der Fortbewegung.

Denn durch heutige Möglichkeiten der geografischen Vernetzung werden traditionelle Handelswege modifiziert und zoogeografische Erkenntnisse über die *Melo*-Schnecke transportiert. So bezog ein *kepala suku*, ein traditioneller Stammes-Chef, in einem Dorf im Hochland Papuas seine *Melo*-Schalen, die er immer noch als Wertobjekte einsetzte, von seinem Sohn, der ein Internat auf Biak besuchte. Oder „Kleinunternehmer" aus dem westlichen Hochland gingen nicht mehr die traditionellen Wege zu Fuß über die Berge zum Meer, um Tauschhandel mit den Küstenbewohnern zu treiben, sondern nahmen das Flugzeug, um die Handelspartner zu erreichen. Oder *Melo*-Schnecken gelangten im Zuge der weitgreifenden Umsiedlungspolitik Indonesiens mit den neu ankommenden *imigrasi* aus anderen Gebieten nach Papua.

Der See

Meine Spurensuche nach der *Melo*-Schnecke im Hochland Papuas, weit entfernt von ihrem natürlichen Lebensraum, dem Meer, hielt einige überraschende Informationen für mich bereit. Auch heute noch kennen nur relativ wenige Leute das Meer aus eigener Anschauung und wissen um den angestammten Lebensraum der *Melo*.

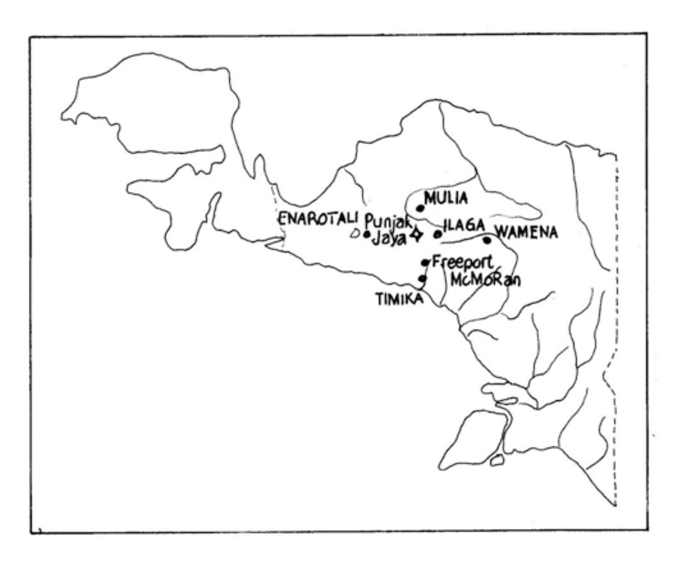
Es war in der Gegend um Tiom, westlich des Großen Baliemtals gelegen, als ich von früheren Exkursionen zu einem See im Hochland erfuhr, in dem die *Melo*-Schnecke angeblich lebte. Dieser See stellte für mich eine wichtige Spur in meiner Forschung in dieser Gegend dar und verwischte die Grenze zwischen kulturellen Raumkonzepten und geografischen Fakten auf verwirrende Weise.

Das Gebiet der Lani, das sich anschließend an das Große Baliemtal weit in den Westen des zentralen Gebirgsrückens zieht, ist im Gebiet um Tiom von weiten Hochtälern geprägt. Ich war in dieses Gebiet gereist, um mehr über traditionelle Herkunftsvorstellungen der *Melo*-Schnecke zu erfahren. Denn die *Melo*-Schnecke war bereits über viele Etappen und weite Strecken verhandelt worden, bis sie in dieses Gebiet gelangt war. Historische Handelswege der *Melo* in das Hochland gab es verschiedene, aber erst einmal im Zentralgebirge angekommen, vollzog sich ihre Bewegung von West nach Ost bis ins Zentrale Baliemtal und sogar weiter darüber hinaus. Die Lani waren in dieser langen Handelskette, die sich von West nach Ost entlang des Zentralmassivs erstreckte, wichtige Zwischenpartner. Mich interessierte die Frage, wie viel von zoogeografischem Wissen mit der *Melo*-Schale mittransportiert wurde beziehungsweise wie dieses eventuelle Wissen modifiziert worden war. Hatten die Lani-Händler als Zwischenhändler Kenntnis vom Meer?

Ich wollte auch gerne erfahren, wie traditionelles Wissen und aktuelles Wissen um die Herkunft der *Melo*-Schnecke miteinander in Einklang gebracht wird.

Innerhalb ihres ausgedehnten Siedlungsgebietes sind die Lani in ein weit verzweigtes verwandtschaftliches Netz eingebunden. Die Lani waren und sind sehr mobil, sie sind gerne unterwegs und statten sich oft gegenseitige Besuche ab. Ihre Reisen konnten aber auch andere Gründe haben, wie eine Exkursion zu den Salzquellen in der Gegend um Ilaga. Rund um Tiom gab es keine Salzvorkommen, deshalb reiste man Richtung Westen in die Gegend um Ilaga, ein Ort, der etwa in der Mitte zwischen dem westlichen Ende des Hochlandes und dem Großen Baliemtal liegt. Es war im Rahmen dieser Exkursion auf der Suche nach Salz, dass früher junge, mutige Männer noch ein Expedition zum Koma-See, dem Ort der *Melo*, anschlossen (Interview vom 31.08.2005 mit Aria Gorek, vom 23.09.2005 mit Manteri Dupir Kogoya, vom 23.09.2005 mit Toengen Mori und 24.09.2005 mit Tebarkwe Tabuni sowie Yonas Tabuni).

In meinen Nachforschungen in der Gegend um Tiom wurde mir immer wieder von diesem See, dem Koma-See als Herkunftsort der *Melo* berichtet, das Meer oder die Küste spielten in der Regel keine Rolle in der räumlichen Konzeption im Zusammenhang mir der *Melo*. Dieser See wurde von den unterschiedlichen Gesprächspartnern in ähnlicher Weise, meist äußerst plastisch, geschildert, so dass er mein Interesse weckte und mich seither gedanklich nicht mehr loslässt, denn ich konnte diese Spur nicht bis zum Ende verfolgen, und der See bleibt mir bis heute ein Rätsel.



Der Koma-See müsste sich der Beschreibung nach zwischen Punjak Jaya und Timika liegen

Gemäß den Beschreibungen meiner Informanten muss der See irgendwo zwischen dem Punjak Jaya und Timika liegen, außerhalb des Siedlungsgebietes der

Lani. Das eigene Siedlungsgebiet zu verlassen, war mit Gefahren verbunden. Denn man konnte in einen Hinterhalt geraten, sich verirren, nicht mehr den Weg zurück in das eigene Siedlungsgebiet finden und dies mit dem Resultat, verhungern zu müssen. Es war deshalb wichtig, eine Vorstellung von der Geografie des Unbekannten zu haben, einzelne einprägsame Punkte dienten der Orientierung. In den mündlichen Überlieferungen fügten sich diese Orientierungspunkte zu einer mentalen Karte zusammen, wie im folgenden Beispiel:

> „Wir haben in einer Höhle geschlafen namens ‚Kwakidom', es gab nur Steine, kein Holz, dann haben wir in einer anderen Höhle ‚Duadome' geschlafen, ‚Tebarkum' war der Name des Dorfes, bis wo wir zu Fuß gingen (zwei Nächte), ‚Yaligawei' ein anderes Dorf, wo wir geschlafen haben, dann wollte man sofort die *Melo* sehen in einem großen See namens ‚Koma', vom Berg musste man runter bis zum Dorf ‚Aruiarua', das ist der Ort des Sees ‚Koma' mitten im Wald, inmitten von Bäumen. [...] Beim ‚Koma'-See gab es Pandanus-Bäume und Paradiesvögel, es war ein warmer Ort" (Gespräch mit Toengen Mori 23.09.2005).

Die verschiedenen Wegbeschreibungen der Informanten zum Koma-See konnten leicht voneinander abweichen, den Informationen waren aber gemeinsam, dass der See „Koma" genannt wurde und einige Tagesmärsche von Ilaga entfernt liegen muss, in einem den Lani unbekannten Gebiet. Die Existenz des Sees war früher und zum Teil auch noch heute ein gut gehütetes Geheimnis, nur wenige Männer wussten um den See und den Weg dorthin (Interviews vom 31.08.2005 mit Aria Gorek, vom 23.09.2005 mit Toengen Mori und vom 24.09.2005 mit Yonas Tabuni).

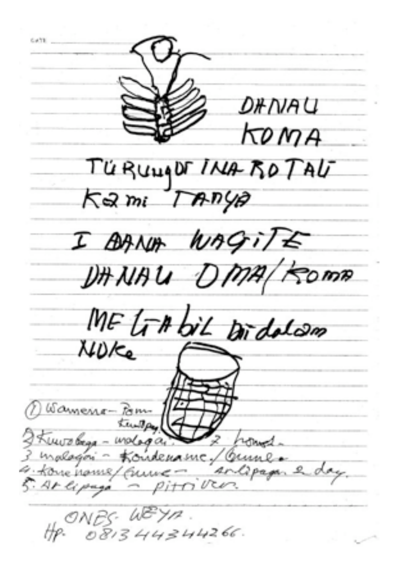
Die Informanten berichteten nicht nur von den Wegen zum geheimnisvollen See, sondern beschrieben auch die *Melo*-Schnecke, wie sie darin lebt. Die Schilderungen lassen eigentlich keinen Zweifel zu, dass sie die Schnecke in lebendigem Zustand gesehen haben, denn sie wurde nicht nur ihrer Schale wegen gejagt, sondern diente auch als Nahrungsquelle.

> „Mit einem Wurfspeer jagte man die Schnecke, im Innern hatte es etwas wie ein Ei, das konnte man essen. [...] Das Innere wurde in Bananenblätter gewickelt und im Feuer gebraten" (Toengen Mori 23.09.2005).

> „In der Schnecke hatte es eine Schlange drin, die konnte ‚rennen' und versteckte sich, wenn Leute da waren. Die Leute kochten die Schlange und aßen sie" (Jonas Tabuni 24.09.2005).

> „Gelbe, ganze Schale, darin ein Ei, man muss das Blut abwaschen, dann kann man das Ei essen" (Aweris Morip 24.09.2005).

Nachdem das Innere, die Schnecke, aus der Schale entfernt und scheinbar gegessen worden war, konnte die Schale bearbeitet werden. Doch erst musste die Schale wohlbehalten und vor allem im Geheimen zurückgebracht und sicher aufbewahrt werden. „Wenn die Männer zurückkamen, versteckten sie die *Melos*, sie wollten nicht, dass sie jemand anders sieht" (Jonas Tabuni 24.09.2005). Denn die Schalen konnten gegen Schweine eingetauscht werden. In der Regel wurde eine *Melo*-Schale mit einem ausgewachsenen Schwein getauscht und stellte damit einen erheblichen wirtschaftlichen Faktor dar. Eine erfolgreiche Expedition zum Koma-See ermöglichte es diesen Männern, sich am ökonomischen Austausch zu beteiligen und ein bestimmtes Maß an Reichtum zu erlangen. Die Bearbeitung der Schale wurde mit Hilfe eines bestimmten, runden Steins vorgenommen, der *muni* genannt wurde. Die Lani in der Gegend um Tiom unterschieden verschiedene Typen von Schmuck, welcher aus der *Melo*-Schale hergestellt wurde. Zum einen gab es einen Halsschmuck aus einem großen, mittig angebrachten Schalenstück aus der *Melo* – dieser Typ Schmuck ist nicht nur in der Gegend um Tiom und im Lani-Gebiet bekannt, sondern weiträumig im Hochland; daneben stellten sie einen Brustschmuck aus dünnen, langen *Melo*-Stücken, der typisch für die Gegend gewesen zu sein schien, her, denn ich hörte andernorts nie je wieder etwas von diesem Schmuck, der auch in den diversen von mir besuchten Museumssammlungen nicht vertreten war (Interview vom 31.08.2005 mit Aria Gorek, vom 24.09.2005 mit Aweris Morip und vom 24.09.2005 mit Yonas Tabuni).



Eine Zeichnung von Philippus Weya, die unter anderem oben den für die Gegend um Tiom typischen Melo-*Schmuck zeigt*

Für beide Schmuckarten wird die äußere Windung der Schale verwendet. Erwähnung fand, dass das Gewinde im Innern der Schale als Sakralobjekt im Männerhaus aufbewahrt wurde. Die Erinnerung daran schien aber verblasst zu sein, denn

die Gegend um Tiom wurde bereits in den 1960er Jahren von den Baptisten christianisiert. Im Zuge der Bekehrung zum Christentum wurden die meisten Objekte aus der *Melo*-Schale verbrannt. Übrig geblieben sind lediglich einzelne Exemplare des erstgenannten Halsschmucks, die beiden anderen Erscheinungsformen scheinen unwiederbringlich zerstört.

Es waren die zoologisch treffenden Schilderungen des im Koma-See lebenden Tieres, die mich über alle Maßen faszinierten und mich motivierten, diesen See unter allen Umständen zu lokalisieren. Denn ich war mir auf Grund der genannten Tagesetappen der Wegbeschreibung sicher, dass es sich bei der Schilderung des „Sees" nicht um das Meer handeln konnte. Der See müsste sich den Beschreibungen nach in einem Gebiet des Hochlandes befinden, welches in der Nähe der größten papuanischen Gold- und Kupfermine Freeport McMoran liegt. Das Gebiet ist streng bewacht und ich hätte niemals eine Erlaubnis erhalten, mich dort aufzuhalten, um mit einem lokalen Guide nach dem See zu suchen. Außerdem liegt der See im Einzugsgebiet der papuanischen Unabhängigkeitsbewegung OPM „Operasi Papua Merdeka", was mir nun noch viel weniger zu einer Besuchserlaubnis verholfen hätte. Mit der Hilfe eines Piloten versuchte ich den See zu lokalisieren. Bei Überflügen über das Gebiet hielt er für mich Ausschau nach diesem See, ohne ihn aber je zu finden. Der Pilot ließ daraufhin seine Kontakte spielen. Resultat war, dass ihm versichert wurde, dass es diesen See gäbe, aber lokalisieren konnten oder wollten die Informanten den See nicht.

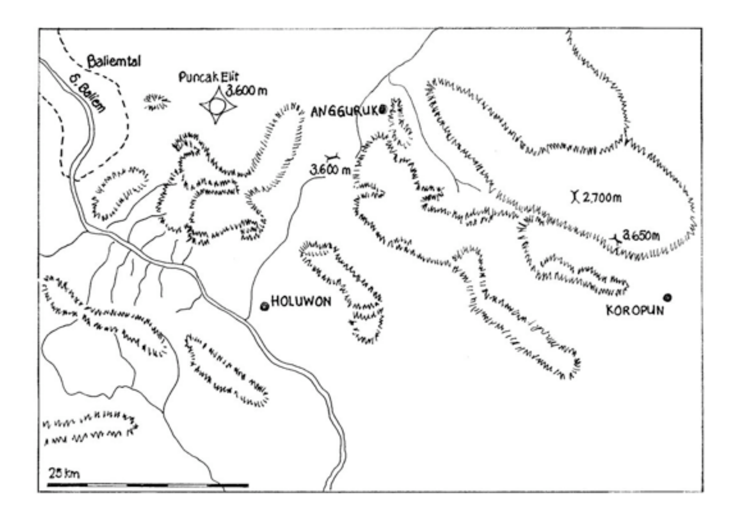
Da mir also der Zugang zum See versperrt blieb, versuchte ich, eine zoologische Erklärung für die anscheinende Existenz der *Melo*-Schnecke, als maritime Schnecke in einem Süßwassersee des Hochlandes Papuas, zu finden. Mir wurde zwar von meinem indonesischen Partner in Jayapura, selbst Zoologe, bestätigt, dass er einmal selber auf eine bestimmte Garnelenart in einem Süßwassersee in einem anderen Teil des Hochlandes gestoßen sei, die eigentlich eine Salzwasserart war (pers. com. Samuel Renyaan vom 30.09.2005), diverse, von mir in dieser Sache angefragte Zoologen, hielten allerdings eine Anpassung einer Salzwasser-Schnecke an Süßwasser für ausgeschlossen (wie pers. com. Klaus-Jürgen Götting vom 23.03.2006 und Rainer Willmann am 30.05.2006). Nachdem ich mich zu tollkühnen zoogeografischen Hypothesen hatte hinreißen lassen, musste ich mir die Unlösbarkeit des Problems eingestehen.

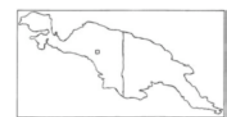
So bleibt der Koma-See ein Ort in der Topografie der *Melo*-Schnecke, der zwar mit erstaunlicher Detailtreue beschrieben werden und dessen Lokalisierung durch das Abrufen einer mentalen Karte von Informanten vollzogen werden konnte, der aber zumindest aus der Luft nicht zu finden, und aus politischen Gründen unzugänglich ist.

Die Himmelsrichtungen

> „[...] [Es B.V.] gab [...] zwei verschiedene *Melo*-Schalen. Von jener aus dem Westen [...] gab es lediglich eine Art. Von der *Melo* aus dem Osten gab es verschiedene Arten“ (23.09.2005 Arkilaus Iohame).

Wie im Zitat beschrieben, unterschieden die Yali von Angguruk grundsätzlich zwei Formen der *Melo*-Schneckenschalen, jene aus dem „Westen“ und jene aus dem „Osten“, von der es verschiedene Arten gab. Wie kommt es, dass die zwei Formen der *Melo* aus unterschiedlichen Himmelsrichtungen kommen, und wie konzipieren sich Ost und West hinsichtlich der räumlichen Herkunftsvorstellungen?





Das Siedlungsgebiet der Yali zwischen dem großen Baliemtal im Westen und Koropun im Osten

Unter „Osten“ wird in diesem Zusammenhang das Gebiet östlich des Yalimo, des Siedlungsgebietes der Yali, verstanden. Es handelt sich dabei um das Siedlungsgebiet der Kimyal, einer *mek*-sprechenden Gruppe. Zentraler und immer wieder genannter Ort in Verbindung mit diesem Gebiet ist Koropun. Mit den Kimyal verbindet die Yali von Angguruk eine freundschaftliche Beziehung, es werden auch Heiratsbeziehungen eingegangen.

Unter „Westen“ wird das Große Baliemtal verstanden mit seinen Bewohnern, den Dani. Es haben wohl immer Kanäle zwischen den Dani im Großen Baliemtal und den Yali in der Region von Angguruk bestanden, diese dürften allerdings vor der Befriedung der Gegend durch Missionare auf ein Minimum beschränkt gewesen sein. Seit der großflächigen Befriedung des Gebietes allerdings entwickelte sich eine rege Handelsfreundschaft. Früher hatten Waren wie die *Melo*-Schneckenschale wohl nur ausnahmsweise die Grenze zwischen den Siedlungsgebieten der Yali und der Dani überwunden.

Es ist einerseits die Form der *Melo*-Schale, welche zu dieser Unterscheidung von „Ost“ und „West“ führt und andererseits die soziale Dimension der Beziehung mit den Nachbarn. Außerdem hat die Funktion der *Melo*-Schale einen Einfluss auf die geografische Unterteilung in „Ost“ und „West“. Bei den *Melo*-Schalen aus dem „Osten“ handelte es sich um sakrale Schalen mit großer Kraft. Der Umgang mit ihnen war reglementiert. Sie mussten an einem besonderen Ort aufbewahrt werden, nämlich im sakralen Männerhaus, geschützt vor Uninitiierten, denen sie durch ihre Kraft hätten schaden können. Sie wurden in Ritualen zum Wohl der Gemeinschaft eingesetzt. Die Schalen aus dem „Westen“ hingegen wurden gegen Schweine eingetauscht und zu Schmuck verarbeitet.

Währenddem es sich beim „Westen“ also um einen vorwiegend wirtschaftlichen Raum handelt, der erst vor gut vier Jahrzehnten durch die Befriedung eröffnet wurde, ist der „Osten“ anders konzipiert. Die Funktion der *Melo*-Schale aus dem Osten, als sakrales und kraftvolles Objekt, geht einher mit einer räumlichen Strukturierung. Teiche, Flüsse und Felsen prägen diese Landschaft und versehen sie mit mythologischer Bedeutung, denn die *Melo*-Schalen aus dem „Osten“ sind durch die Ahnen zu den Yali gelangt (Gespräch mit Herman Scheak 28.08.2005).

Die einzelnen Arten der *Melo*-Schale aus dem „Osten“ haben spezifische Herkunftsorte. Von zwei der Arten wird berichtet, dass sie unter bestimmten Steinen zu finden seien, es ist ihr Leuchten, welches auf ihre verborgene Existenz hinweist. Eine dritte Art kann in einem besonderen Teich aufgetan werden, auch hier ist es das Leuchten der *Melo*-Schalen, welches den Weg weist. Die Schalen dürfen nicht einfach so mitgenommen werden, an ihrer Stelle muss Schweinefett, von im sakralen Männerhaus großgezogenen Schweinen, niedergelegt werden (Gespräch mit Pileko Iohame und Sewena Kawak 21.08.2005).

Durch ihre besondere Herkunft und ihre Kraft mussten die verschiedenen Schalen aus dem „Osten“ im sakralen Männerhaus aufbewahrt werden, eingepackt in Schweinefett in besonderen sakralen Netzen. Zu rituellen Anlässen werden die Sakralnetze eingesetzt, um die Gemeinschaft durch ihre Kraft zu stärken (Gespräch in Ilintam 27.08.2005).

Das Yalimo, das Siedlungsgebiet der Yali, wird hinsichtlich der Himmelsrichtungen vor allem durch die Yeli-Mythe strukturiert. Yeli, der riesige Urbaum, stand irgendwo im „Osten“. Bedingt durch das Fällen von Yeli, entstanden aus seinem herum spritzenden Blut die verschiedenen Gewässer. Nach seiner Verwandlung in ein Schwein, wanderte er westwärts und rastete an verschiedenen Orten. Dadurch wurde das Yalimo strukturiert. Teiche, Flüsse und Höhlen wurden auf diese Art und Weise mit Bedeutung versehen (Zöllner 1977: 58-60).

Es gibt aber auch andere Orte, die nicht in Verbindung mit Yeli, sondern mit Geistern stehen, die über eine besondere Bedeutung verfügen. Diese sind für die Yali tabu und werden entweder ganz gemieden, oder man geht nur mit geschlossenen Augen daran vorbei wie beispielsweise am sogenannten „Geistersee“ (siehe auch Zöllner 1977: 55-56).



„Höhle in der ein Urzeitwesen geschlafen haben soll“ (Vereinte Ev. Mission VEM, Wuppertal: Siegfried Zöllner)

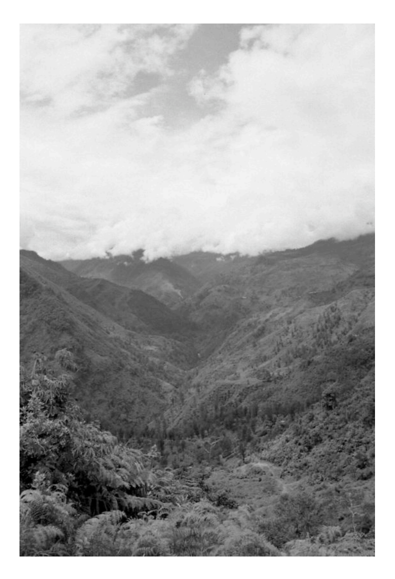


„Meine Begleiter vor dem ca. 300m tiefer liegenden Geistersee.“ (Vereinte Ev. Mission VEM, Wuppertal: Siegfried Zöllner)

Besondere Gegenstände, wie sakrale Dinge, verlangen nicht nur nach einem besonderen Umgang, sondern anscheinend auch nach einer besonderen Herkunft. In Bezug auf die *Melo*-Schale erscheint eine Rekonstruktion der unterschiedlichen Formen aus „West“ und „Ost“ kaum möglich, denn auch hier wurden die sakralen und damit aus dem „Osten“ stammenden Schalen in Verbindung mit der Konversion zum Christentum zerstört. Möglich ist, dass die Schalen aus „Ost“ und „West“ sich von ihrer äußeren Form glichen, dass es aber ihre Herkunft war, wodurch sie sich unterschieden. Denn diese war verknüpft mit unterschiedlichen Konzeptionen von Raum, welche einen entscheidenden Einfluss auf die Funktion der beiden Formen der *Melo*-Schalen hatte. In Angguruk gab es ab einem gewissen Zeitpunkt noch eine dritte Form der *Melo*-Schale, nämlich jene, welche durch

Missionare von der nördlichen, vor dem Festland gelegenen, Insel Biak mit dem Flugzeug importiert worden war, um die Arbeitsleistung der Yali zu entlöhnen. So war es die kraftvolle Schale aus dem „Osten", die Handelsware aus dem „Westen" und das Mittel der Bezahlung aus dem Meer, die in Angguruk aufeinander trafen und Konzepte über räumliche Vorstellungen der Yali offenbarten. Auch *Melo*-Schalen aus dem „Westen" waren äußerst beliebt, waren sie in der Form von Schmuck doch wichtige Statussymbole der Yali. Dennoch wurden sie klar von jenen aus dem „Osten" unterschieden. Und die *Melo*-Schneckenschalen, welche durch die Mission in Umlauf gebracht worden waren, wurden als *bia saja* – bloß eine Schale (Gespräch mit Herman Soneak am 28.08.2005), bezeichnet.

Bei jüngeren Gesprächspartnern konnten sich durchaus mythisch-räumliche und geografische Fakten um die Frage der Herkunft der *Melo*-Schneckenschale vermischen. Ein jüngerer Mann vermutete, dass die Schalen aus dem „Osten" ursprünglich von den Kimyal weiter aus dem Süden beschafft worden waren. Obwohl er nie in dieser Gegend war, wusste er, dass sich weiter südlich an das Siedlungsgebiet der Kimyal irgendwo das Meer anschließt (Gespräch in Pelentun 25.08.2005). Auslöser für solche geografischen Überlegungen dürfte vielleicht auch die Beobachtung gewesen sein, dass *Melo*-Schalen, die von der Mission per Flugzeug ins Yalimo gebrachten wurden, von der Küste und somit aus dem Meer stammen.



Der Blick von Angguruk Richtung Osten

Da das Yalimo, östlich des Großen Baliemtals gelegen, ein äußerst zerklüftetes Gebiet ist, in dem das Vorwärtskommen sehr schwierig werden kann – eine Bergkette reiht sich an die nächste, dazwischen liegen die tiefen Einschnitte der Täler –

sah ich davon ab, eine Exkursion zum mythischen Herkunftsort der *Melo*-Schneckenschale im „Osten" zu unternehmen.

Das schwierige Terrain war aber nicht der einzige Grund. Das anhaltend schlechte Wetter und vor allem das Fehlen eines geeigneten Begleiters mit den entsprechenden Kenntnissen über den „Osten" – mehrere alte, wissende Männer waren in jüngster Zeit gestorben – ließen mich von einem solchen Unterfangen absehen. Denn mit dem Verbrennen der sakralen Schalen aus dem „Osten" im Rahmen der Konversion zum Christentum, gerieten auch die Herkunftsorte der Schalen zunehmend in Vergessenheit.

Nach meiner Rückkehr nach Wamena suchte ich aber die Exil-Community der Kimyal in der Regionalhauptstadt auf. Da es sich vor allem um jüngere Männer handelte, die in Wamena ein Auskommen suchten oder sogar um Jugendliche, die hier die Schule besuchten, konnte ich nichts über mythisch-räumliche Vorstellungen über die Herkunft der *Melo*-Schale erfahren. Von den Kimyal in Wamena wurde ich nach Koropun eingeladen. Ein Flug nach Koropun mit einer der Missionsfluggesellschaften wäre durchaus möglich gewesen, aber einmal mehr lag das Gebiet außerhalb des mir erlaubten Forschungsraums. Erneut war es so, dass ich eine Spur abreißen lassen musste. Ich schöpfte noch einmal Hoffnung, mehr über räumliche Vorstellungsstrukturen zu erfahren, als ich mit einem jungen Kimyal bekannt gemacht wurde, der in Jayapura Ethnologie studiert hatte. Sein anfängliches, scheinbares Interesse wurde alsbald von einer regen Geschäftstüchtigkeit überdeckt. Mit seinem schweren Motorrad düste er von einem wichtigen Termin zum nächsten und fand einfach keine Zeit für mich. Nach mehreren fehlgeschlagenen Treffen gab ich auf. Auch dieser Raum sollte mir unzugänglich bleiben.

Der Berg

Nach bloß zwei Tagen Fußmarsch in südlicher Richtung von Wamena aus, der zentral gelegenen Regionalhauptstadt im Großen Baliemtal, verändert sich die Landschaft des Hochlandes von Papua. Das weite Hochtal endet und weicht steilen Berghängen. Der Baliemfluss mit seinem einst breiten Bett, windet sich durch enge Schluchten. Kleine, zerstreut liegende Siedlungen sind an den Berghängen zu erkennen. Dieser imposanten Berglandschaft wird erst wieder durch das südliche Tiefland ein Ende gesetzt, welches sich nach mehreren Tagen Fußmarsch in Richtung Süden eröffnet.

Diese hohen, schroffen Berge spielen in räumlichen Vorstellungen um die Herkunft der *Melo*-Schnecke in dieser Gegend eine wesentliche Rolle. Denn die *Melo*-Schnecke, wie auch die beiden anderen im Hochland Papuas zirkulierenden Schneckengattungen Kauri und *Nassa*, sind gemäß der Überlieferung an verschiedenen Orten in dieser Bergwelt zu finden.

> „Die *Melo*-Schale ist bei einem großen Berg in der Nähe zu finden, unter einem Stein, nur besondere Leute können die Schale finden. Es ist ein Geheimnis: die Schale ist anfänglich rot, sie wird mit rotem Schweineblut eingerieben und wird dann an der Sonne weiß. *Walimo*, *Nassa-*, *sal*, Kauri-, und *meley*, die *Melo*-Schnecke sind am gleichen Ort zu finden. Man muss mit einem Schwein bezahlen, sonst wird es einen Erdrutsch geben. Das Schwein, welches im Männerhaus aufgezogen wurde, muss für das Blut getötet werden. [...] Hier ist wie ein Zentrum der *Melo*, es gibt viele Orte an denen die *Melo* gefunden werden kann" (Gespräch mit Enno Malawa am 09.09.2005).

Unter diesen vielen Orten, wo die *Melo* gefunden werden kann, wird im Speziellen ein Berg erwähnt. Er liegt noch einmal einen Tagesmarsch weiter südlich, dort wo die Berge scheinbar noch höher werden, die Flüsse noch wilder und die mehr oder weniger bewaldeten Steilhänge durch dichten Nebelwald mit imposanten Baumriesen unterbrochen werden.

> „Die Ahnen entstammen dem Berg ‚Mu' und dort sind auch die drei Arten von Schalen zu finden" (Gespräch mit Yos Itlai am 10.09.2005).

Der Berg „Mu" ist gewaltig und massiv. Als ich ihn passiere, treffe ich auf eine Gruppe rastender Yali. Ich erkundige mich nach dem Berg und daraufhin wird mir erzählt, dass ein Erdrutsch vor einiger Zeit dreißig Menschen unter sich begraben hat. Mit Respekt und Ehrfurcht wird von den Leuten vom Berg „Mu" gesprochen.

Doch es ist nicht nur der Berg „Mu" oder die Berge im Allgemeinen, die hinsichtlich der *Melo*-Schnecke bei den südlichen Yali von Bedeutung sind. In den Gipfeln dieser hohen Berge lebt eine Schlange, die in Verbindung gebracht wird mit der Schale der *Melo*-Schnecke.

> „Die Ahnen entstammen einem Berg, es gab drei Arten von Menschen: schwarze, weiße, rote. Sie riefen die Schlange ‚Mano' und aßen sie auf. Danach bauten die ersten vier Menschen ein Haus auf dem Gipfel des Berges ‚Mu' und blieben dort. Als sie mit dem Haus fertig waren, riefen sie die Schlange am fünften Abend. Alle riefen. Drei Schlangen kamen, die Menschen töteten die drei Schlangen und kochten sie mit Gemüse. Sie suchten ein großes Schwein und kochten auch dies. Sie aßen. Sie entleerten sich danach in einen kleinen Teich. Zehn Monate warteten sie im Dorf und als sie zurückkehrten hatte es viele *Melo*-Schalen, viele Kauri- und viele *Nassa*-Schalen. Sie nahmen sie mit" (Gespräch mit Yos Itlai am 10.09.2005).

> „Die *Melo*-Schale stammt vom Kopf der Schlange ‚Mano', die im Wald auf einem großen Berg lebt. Die Menschen stiegen auf den Berg, riefen die Schlan-

> ge ‚Mano', sie kam, man traf ein Abkommen, daraufhin töteten die Ahnen die Schlange. Sie wurde an einem Ort gekocht, und aus ihrem Kopf entstand die *Melo*-Schale" (Gespräch im Dorf Wakpisik am 13.09.2005).

Die konzeptuelle räumliche Verbindung der Bergwelt mit dem Ursprung der Menschheit und damit verbunden mit dem Ursprung gewisser Gegenstände wie der *Melo*-Schale, wird ergänzt durch die Rolle, welche die mythische Schlange „Mano" spielte. Bei Zöllner (1977: 55) findet sich ein Hinweis dazu:

> „Über die Entstehung der Berglandschaften gibt es eine Anzahl lokalgebundener Vorstellungen [...]. Nach einer anderen Erzählung formte eine riesige Schlange namens ‚Manû' den Wasserfall des Homne-Flusses und den Fendehîk-Bergrücken [...]. Nach den Vorstellungen der Jalî verschwand dann die Schlange Manû aus dem Wohngebiet der Menschen und zog sich auf die Gipfel der hohen Berge zurück."

Aber auch in den Gipfeln der Berge bleibt sie den Menschen gegenwärtig, wie ein anderer Hinweis (Zöllner 1977: 56) andeutet: denn manchmal zischt und schnaubt die Schlange „Mano", stürzt sich mit einem Erdrutsch zu Tal und schwimmt flussabwärts. Dieses Gebaren der Schlange wird bei Zöllner mit dem Auftreten eines zerstörerischen Föhnsturms in Verbindung gebracht, kann aber vielleicht auch als mögliche Erklärung für Erdrutsche herangezogen werden, wie jenen am Berg „Mu".

Das Vorkommen von Schneckenschalen in diesen Gebirgsregionen ist mit einer besonderen Erklärung ihrer Herkunft verbunden. Schneckenschalen, wie jene der *Melo*-Schnecke, werden in den zugleich bekannten und unbekannten Raum der Ahnen verwiesen. Damit werden sie konzeptuell eingebunden in das Sichtbare, die Berge rundherum, verweisen aber zugleich auf das Unsichtbare. Das Unsichtbare als mythischer Raum, der eine Erklärung der Herkunft sowohl der Menschen als auch der Dinge zur Hand gibt, mit dem aber auch mit Respekt und Bedacht umgegangen werden muss, weil er Gefahren in sich birgt.

Der Strand

Nach den Monaten im Hochland vollzog ich einen radikalen geografischen Standortwechsel. Von den hohen Bergen, den tiefen Schluchten und den tosenden Gebirgsbächen, den warmen Tagen und kalten Nächten in die tropisch-schwülen Niederungen des Tieflandes der Südküste Papuas. Ich hatte die Südküste zum Ziel gewählt, weil ich mir auf Grund von Hinweisen in der zoologischen Fachliteratur und der großen Zahl an Museumsobjekten aus der *Melo*-Schale relativ sicher sein konnte, dass die *Melo*-Schnecke da auch wirklich vorkommt. Endlich wollte ich in

diese Zone vorstoßen, in der Zoologie und Ethnologie geografisch aufeinander treffen.

Der Strand, als Metapher für diese Kontaktzone, war für mich ein wichtiger Ort. Am Strand versuchte ich die geografischen Bedingungen zu verstehen, die für das Vorkommen der *Melo*-Schnecke essentiell waren, wie Meerestiefen, Meeresströmungen, Wettereinflüsse, Bodenbeschaffenheit und Strandvegetation.



Der Strand von Bayun

„Der Strand", das war für mich der Strand von Bayun, ein Asmat-Dorf an der Kasuarina-Küste, in dem ich mich für eine gewisse Zeit installiert hatte. Von Bayun aus besuchte ich weitere Küstendörfer und unternahm Exkursionen ins Landesinnere. Man kann tatsächlich nicht überall an der Südküste von „Strand" sprechen. Von Bayun in nordwestlicher Richtung wird die Küste von Schlamm und dem schier undurchdringbaren Dickicht der Mangroven-Wurzeln beherrscht. In Richtung Südosten gibt es einen Strand, ein dünner Sandstreifen zwischen der dichten Ufervegetation und dem breiten, kaum abfallenden Schlammboden, der bei Ebbe vom Wasser freigegeben wird.



Erodiertes Ufer

In gewissen Abschnitten ist aber auch dieser Strand verschwunden. Durch menschliche Eingriffe in die Küstenvegetation, vor allem im Bereich der Mündungsgebiete der Flüsse, wurde der Sand, durch die starke Bewegung von Ebbe und Flut, abgetragen. Schlammlandschaften prägen nun diese Zonen und die Menschen ziehen sich weiter ins Inland zurück.

Meine Erwartungen, die *Melo*-Schnecke am Strand von Bayun nun endlich in ihrem natürlichen Lebensraum zu erleben, wurden, wie ich andernorts bereits erwähnt habe, enttäuscht. Was in den zoologischen Lehrbüchern nicht beschrieben wurde, und ich erst vor Ort von den Asmat lernte, war, dass die *Melo* am Strandabschnitt von Bayun zwar vorkam, aber nicht das ganze Jahr über. Erst in der Zeit des starken Westwindes wird der Strand durch die Brandung, Wind und Regen „gesäubert", die *Melo*-Schnecken „spielen" dann in den Wellen und werden an Land getragen. Wenn man eine Schnecke aufliest, zieht sie sich in ihre Schale zurück und „verschließt" diese. In „unverschlossenem" Zustand erscheint der massige, schwarze Körper der Schnecke größer als die weißlich, gelblich oder orange gefärbte Schale (Gespräch mit Soter Pimsogong und Yohannes Iaisi am 12.11.2005 und 21.11.2005).

Dieses lokale Wissen der Asmat wurde ergänzt durch zoogeografische Beobachtungen des Paters von Bayun. Er erzählte mir von seiner Heimat, den Molukken, die sich westlich der Südküste Papuas befinden. Nach Aussagen des Paters kommt die *Melo*-Schnecke auch auf seiner Herkunftsinsel Yamdena, einer Insel der Tanibar-Gruppe, vor, hat dort aber ganz andere Lebensumstände, nämlich ein gemischtes Umfeld aus Schlamm und Mangroven. Gemäß seiner Beobachtungen ist es eben dieses Umfeld, das der *Melo*-Schnecke ein Leben und die Fortpflanzung ermöglicht (pers. com. Pater Wilhemlus Kanamas am 10.11.2005).

Da es kaum gesicherte zoologische Daten über das Nahrungs- und Fortpflanzungsverhalten gibt, sind es solche Beobachtungen, die Hinweise auf die Lebensumstände der *Melo* geben können. Ebenso wenig ist bekannt über das Mobilitätsverhalten der Schnecke. Wechselt sie ihren Standort bewusst durch Schwimmen oder durch das Ausnutzen bestimmter Meeresströmungen oder ist sie jahreszeitlichen Veränderungen einfach ausgeliefert?

Woher sie auch immer kommt, die *Melo* offenbart sich am Strand, wenn sie durch die Brandung herangetragen wird. Der Strand als geografischer Raum steht jedem offen, als kultureller Raum hingegen öffnet er sich nur jenen, die träumen. Der Traum fungiert als räumlicher Zugang, um am Strand die richtige *Melo*-Schale zu finden und diese in einem Aneignungsprozess mit Bedeutung zu versehen (Gespräch mit Agustinus Bakayur am 19.11.2005). Für Nachbargruppen der Asmat im Landesinnern, wie die Keigar, ist der Wetterumschwung im Dezember, der bis weit ins Hinterland spürbar ist, das Zeichen, eine Exkursion zum Strand zu unternehmen. Sie verfügen, auch ohne direkten Zugang zum Meer, über das Wissen um die Zusammenhänge zwischen den Stürmen und dem Vorkommen der *Melo*-

Schale, sowie natürlich dem prinzipiellen Wissen, dass die *Melo*-Schnecke aus dem Meer stammt (Gespräch mit Dorotheis Asiam am 21.11.2005).

Doch wie konzipiert sich für die Asmat und ihre direkten Nachbarn am Beispiel der *Melo*-Schnecke die Berge? Wie erklären sich jene Leute, die Kenntnis vom Meer haben, dass die Bewohner der Gebirgsregionen auch *Melo*-Schneckenschalen haben?

Alle Menschen entstammen einem bestimmten Ort, dieser Ort liegt am Meer. Als der Meeresspiegel stieg und stieg, gab es die einen Leute, die sich ein sicheres Haus bauten und dort warteten bis das Wasser wieder weniger wurde. Die anderen stiegen ins Kanu und wurden vom Wasser ins Landesinnere getrieben. Es gab jene, die sich treiben ließen, sie wurden bis zu den Bergen geschwemmt und es gab jene, die sich an den Bäumen festhielten und in der Gegend der Flüsse zwischen den Bergen und dem Strand blieben. So kommt es, dass alle die *Melo*-Schale besitzen. (Gespräch mit Agustinus Bakayur am 19.11.2005)

Auf einem Ausflug ins Landesinnere wurde mir diese Frage in ähnlicher Weise beantwortet. Die Keigar in Amkei meinten, dass alle Menschen vom Strand beziehungsweise vom Meer herstammen. Diejenigen, welche davon Kenntnis hatten, wie man Gärten anlegt, gingen in die Berge, jene, die wussten, wie man Sago gewinnt, in den Wald und jene, die Fischerei-Kenntnisse hatten, blieben am Strand. Da es am Strand Schneckenschalen gab, wurden diese von den Leuten, die in die Berge gezogen sind, mitgenommen. So kommt es, dass die Menschen in den Bergen Meeresschnecken haben (Gespräch in Amkei 14.11.2005).

Eine ganz andere Erklärung für diesen Umstand fanden meine beiden Informanten in Bayun. Sie hatten nicht gewusst, dass die Hochland-Bewohner auch *Melo*-Schalen besitzen, und meine Frage brachte sie erst einmal eine Weile zum Nachdenken. Schlussendlich befanden sie, dass wohl die *orang barat*, die Weißen, die Schalen mitgenommen und sie nach Wamena, der Regionalhauptstadt des Hochlandes, gebracht hätten (Gespräch mit Soter Pimsogong und Yohannes Iaisi am 11.11.2005).

Dieser letzte Erklärungsversuch der Existenz der *Melo*-Schnecke im Hochland Papuas kann als Beispiel gesehen werden für die kulturelle Dynamik von Raum. Raum wird nicht länger als physisch-territorialer Behälter gesehen, sondern als vielschichtiger und auch gegenläufiger Prozess. Es geht um die verschiedenen Praktiken im Umgang mit Raum, in die Veränderungen – wie die *orang barat*, die Weißen, als Akteure im Prozess der Verbreitung der *Melo*-Schale – eingebaut werden können. Geografie umfasst also nicht nur messbare Fakten der Erdoberfläche, sondern klassifiziert Wissensinhalte in veränderbaren, komplexen Regimes.

Ende und Anfang der Wege: Museen, ethnografische Klassifikationssysteme und die *Melo* als *Melo*

Mit meiner Faszination für die *Melo* war ich nicht alleine. Schnecken- und Muschelschalen, Konchylien, haben die Menschen seit jeher und überall fasziniert und waren stets beliebte Sammlungsobjekte. Die Bedeutsamkeit von Konchylien zieht sich als Konstante durch alle geschichtlichen Epochen und ist weltweit anzutreffen.

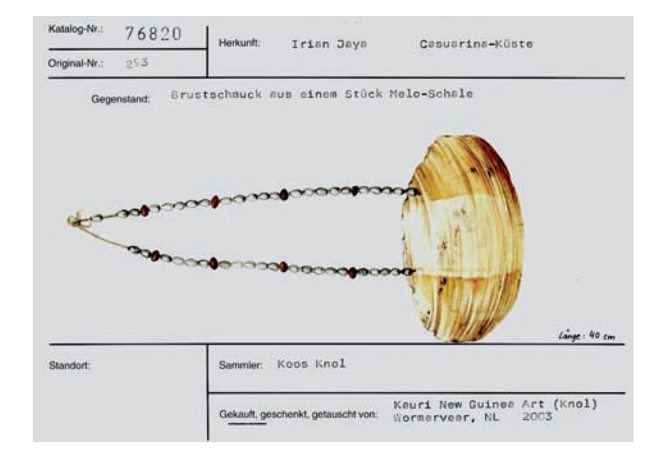
Archäologische Funde belegen beispielsweise die Verwendung von Konchylien bereits in der Steinzeit. In unzähligen Ausgrabungsstätten auf der ganzen Welt kamen Konchylien zum Vorschein, sei es in Europa, Asien, Mittel- oder Südamerika. Ihre Erscheinungsformen konnten höchst unterschiedlich ausfallen, meist aber handelte es sich um Prestigeobjekte, die von weit her eingehandelt worden waren. Zum Beispiel trugen bereits Höhlenbewohner der Dordogne in Zentralfrankreich vor 30.000 Jahren Schmuck, der aus Konchylien gefertigt wurde. Die dazu verwendeten Konchylien entstammten dem Atlantik oder dem Mittelmeer, sie hatten als wertgeschätzte Ware weite Strecken bis ins Innere des Landes zurückgelegt (Dance 1986: 1; Godan 1996: 1). Später, durch Entdeckungsfahrten auf den Weltmeeren, wurden ganz neue Gebiete erschlossen, und bisher unbekannte Konchylien gelangten als Belege für das Exotische nach Europa. In der Renais-

sance, zur Zeit des beginnenden 17. Jahrhunderts, waren Konchylien beliebte Objekte in fürstlichen Kunst- und Wunderkammern sowie bürgerlichen Naturalienkabinetten. Unter den gesammelten und zur Schau gestellten „Kuriositäten" hatten Konchylien immer einen besonderen Stellenwert. Ihr geheimnisvolles Material betörte, und ihre Schönheit verzauberte die Menschen (Dance 1977: 10; Godan 1996: 43-44).

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts kam neben dieser ungeheuren Faszination ein anderer Aspekt hinzu – der Drang zur wissenschaftlichen Erfassung und Klassifizierung von Konchylien. Die wachsenden Bestände in europäischen Sammlungen erlaubten es, plötzlich Vergleiche anzustellen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede konnten nun systematisch herausgearbeitet werden. Die Zeit des wissenschaftlichen Umgangs mit Konchylien brach an. Es ging dabei in erster Linie um die malakologische Erfassung, also um die Erfassung der äußeren Merkmale der Schale oder des Gehäuses von Schnecken und Muscheln. Die Malakologie ist bis heute eine wichtige Teildisziplin der Zoologie geblieben, obwohl inzwischen auch Merkmale des Tieres, wie die Ausbildung seines Nervensystems, für den wissenschaftlichen Umgang von Belang sind (Lindner 1999: 14).

Auf meiner Spurensuche nach der *Melo*-Schnecke bewegte ich mich im Spannungsfeld dieser beiden Pole – des ästhetisch Faszinierenden und des wissenschaftlich Disziplinierenden. Der Erste bestimmte den Impuls zur Forschung, der Andere die anfängliche Vorgehensweise. Doch die wissenschaftlichen Klassifizierungssysteme erwiesen sich als Labyrinth, und immer wieder verirrte ich mich darin. Denn die Stellung der *Melo*-Schneckenschale innerhalb der verschiedenen Systeme ist meist unklar, was ein eindeutiges Klassifizieren schwierig macht. Dieses schwierige Fassen der *Melo*-Schnecke in einem Klassifikationssystem fing an mit der Verwirrung ihrer Einordnung in unterschiedlichen ethnografischen Sammlungssystemen und der Vielfalt ihrer Formen, setzte sich in Unklarheiten der zoologischen Bestimmung fort und endete in widersprüchlichen Bewertungen ihrer kulturellen Relevanz durch das Fach Ethnologie, die sich in demonstrativer Nichtbeachtung oder in einer offensichtlichen Bevorzugung anderer Konchylien, wie der Kauri-Schnecke äußern konnte. Erst als ich anfing, mich auf die Eigenschaften des Materials zu konzentrieren, konnte ich mir eingestehen, dass wissenschaftliche Klassifizierungssysteme bloß eine Herangehensweise unter vielen darstellen. Denn fortan ließ ich mich leiten von den Materialeigenschaften der *Melo*-Schnecke und dieses instinktive Vorgehen ließ meine Forschung so werden, wie sie sich nun darstellt: verschiedene Essays, die der Diversifikation des Materials gerecht werden.

Die Unbestimmtheit des Materials



Katalog-Nr.: 76820
Original-Nr.: 253
Herkunft: Irian Jaya Casuarina-Küste
Gegenstand: Brustschmuck aus einem Stück Melo-Schale
Länge: 40 cm
Standort:
Sammler: Koos Knol
Gekauft, geschenkt, getauscht von: Kauri New Guinea Art (Knol) Wormerveer, NL 2003

Karteikarte Objekt Nr. 076820, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden



Objekt 1971-804 Museum Volkenkunde Leiden, mit einlesbarem Code auf dem Etikett

Die Möglichkeiten der musealen Erfassung ethnografischer Objekte sind breit gefächert, wie zwei Beispiele von Objekten aus *Melo*-Schneckenschale verdeutlichen sollen. Auf der Karteikarte sind die wichtigsten Eckdaten eines Objektes verzeichnet. Diese ermöglichen es, nicht nur das Objekt, als das was es ist, zu identifizieren, sondern können auch Aufschluss über Verarbeitungstechniken und die verschiedenen verwendeten Materialien geben. Außerdem ist die möglichst genaue Herkunft des Objektes auf seiner Karteikarte zu finden, seine ursprüngliche Funktion, wie sein Standort im Magazin, damit es unter Tausenden anderer Objekte geortet werden kann. Das Etikett, welches normalerweise an dem Objekt befestigt wird, nimmt die allerwichtigsten Daten noch einmal auf und dient der zusätzlichen Identifikationssicherung des Objektes. Bei dem Beispiel aus Leiden erfolgte die

Identifikation sogar über einen einlesbaren Code. Hier erfolgt die Erfassung über ein computergestütztes System und nicht mehr über die klassischen Möglichkeiten eines Karteikartensystems oder dicker Katalogbücher. Hinter all diesen museumsrelevanten Daten, seien sie auf Karteikarten verzeichnet oder in einem Computersystem erfasst, ist die Faszination kaum noch zu erkennen, die ursprünglich dazu geführt hat, dass genau dieses Objekt gesammelt worden ist. Die Klassifizierung, die Aufschlüsselung eines Objektes in seine museumsrelevanten Parameter, diszipliniert die Faszination und lässt sie hinter Daten wie Herkunft, Funktion oder Standort zurücktreten.

Eine Folge der Materialität ethnografischer Objekte ist, dass sie aus ihrem Ursprungskontext entfernt und in einen anderen Kontext transferiert werden können. Der Prozess der Musealisierung, der eigentlich die kulturelle Identität des Objektes zu konservieren beabsichtigt, schreibt dem Objekt statt dessen eine neue Identität zu. Denn um in eine bestehende Sammlungsstruktur eingefügt werden zu können, müssen gewisse Parameter der Klassifikation bestimmt werden.

Unterschiedliche Prinzipien bestimmten anfänglich die Klassifikation ethnografischer Objekte. In der Frühgeschichte und im Mittelalter konnten Prestige, Ästhetik, Größe, Form oder Farbe den Ausschlag für das Einordnen von Objekten geben. Erst ab der Mitte des 18. Jahrhunderts wurden ethnografische Objekte in Anlehnung an naturwissenschaftliche Prinzipien klassifiziert. Es war Carl Linnés „Systema naturae", als taxonomische Ordnung der Naturalien, welches auch die museale Praxis völkerkundlicher Sammlungen beeinflusste (Feest & Janata 1999: 3). Der naturwissenschaftliche Begriff „Systematik" verweist auf die Anwendung einer Taxonomie, auf die Fähigkeit zu vergleichen, Unterschiede zu erkennen, Identifikationen durchzuführen und alles in ein System einzuordnen. Alle Bemühungen in den Naturwissenschaften gehen letzten Endes dahin, hierarchische Unterscheidungen innerhalb der Taxonomie machen zu können und den einzelnen Exemplaren ihren Platz in der natürlichen Umwelt zuzuweisen (Pearce 1992: 84). Dieser Einfluss auf die völkerkundliche Praxis in den Museen war in der Zeit vom Ende des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts besonders ausgeprägt und fand auch seinen Niederschlag in der ethnologischen Theorie und Methode. In den meisten ethnografischen Sammlungen wurden die Bestände, gemäß der naturwissenschaftlichen Taxonomie in die Taxa „Völker" oder „Kulturräume" gegliedert. Daneben gab es aber noch andere Herangehensweisen. Evolutionistische Ansätze gingen in ihrer Gliederung von verschiedenen Entwicklungsstufen aus. Als Beispiel kann hier der Ansatz des englischen Generals Pitt-Rivers gelten, der ethnografische Objekte auf der Grundlage von zu durchlaufenden Prinzipien von einfachen zu komplexen Formen gliederte. Oder jene des Amerikaners Lewis Henry Morgan, der drei Entwicklungsstadien menschlicher Kultur, nämlich Wildheit, Barbarei und Zivilisation unterschied. Bei diffusionistischen Ansätzen standen, im Gegensatz zu evolutionistischen, die Ähnlichkeit ethnografischer Objekte im Zentrum. Denn Ähnlichkeiten, insbesondere jene der Form, verwiesen auf

Kulturzusammenhänge. Diese wurden von Anhängern der Kulturkreislehre wie Leo Frobenius, Fritz Graebner oder P. Wilhelm Schmidt untersucht. Diese starke Konzentration auf ethnografische Objekte, als Grundlage der musealen Klassifikation, ging mit dem Aufkommen der Feldforschungspraxis zu Ende (Feest und Janata 1999: 4-7).

Die formale Prozedur der Dokumentation ist ein wesentlicher Bestandteil der wissenschaftlichen Klassifikation, denn jede Sammlung verfügt über eine eigene Geschichte. Erst möglichst viele Informationen ergeben einen größeren Zusammenhang. Der Erhalt der früheren Identität des Objektes hängt also maßgeblich von der Qualität seiner Dokumentation ab. „[...], for someone like curator von Luschan in Berlin, proper documentation was what distinguished respectable scientific specimens from mere plunder“ (O'Hanlon 2000: 26). Bei der Dokumentation einer Sammlung kann es sich um eine Fülle von Informationsträgern handeln: es kann sich um handschriftliche, gedruckte und bildliche Aufzeichnungen inklusive Briefe, Manuskripte, Notizbücher, kommentierte Landkarten, Sonderdrucke von Zeitschriften, Aquarelle, Fotos, Feldnotizen, usw. handeln. Einiges davon kam vielleicht mit der ursprünglichen Sammlung in das Museum, anderes wurde später ergänzend hinzugefügt. Außerdem können alte Verpackungen, Aufbewahrungskisten und Beschriftungen wichtige Hinweise auf die Identität des Objektes vor der Musealisierung geben (Pearce 1992: 120).

Mit solchen Besonderheiten musealer Klassifikationssysteme, wie der lückenhaften oder sogar fehlenden Dokumentation, wurde ich bei meinen Recherchen in europäischen Völkerkundemuseen immer wieder konfrontiert. Ziel meiner Nachforschungen in den Magazinen dieser Museen war die Bestandesaufnahme ethnografischer Objekte, welche aus der Schneckenschale *Melo* hergestellt waren, und die der Westhälfte Neuguineas entstammten. Erstaunlicherweise waren mir dabei die unterschiedlichen musealen Klassifikationssysteme nur bedingt eine Hilfe. Zwar war die geografische Eingrenzung kein Problem, aber eine Erfassung der verwendeten Materialien, die mir einen Rückschluss auf die *Melo*-Schnecke erlaubt hätte, war nur in einem Teil der Fälle vorgenommen worden. Selbst die anscheinend fortschrittlichsten Klassifikationssysteme, wie spezialisierte Software für Museen, eine Plattform für alle möglichen Informationen der Dokumentation, erwiesen sich in meiner Recherche als genauso wenig hilfreich wie alte Katalogbücher. Denn auch sie waren nur selten mit den Informationen gespeist, die mich am meisten interessierten – die korrekte naturwissenschaftliche Bestimmung der *Melo*-Schneckenschale. Meist wurde die Materialangabe nur sehr allgemein gehalten: „Schale“, „Gehäuse“ oder „Muschel“, was *per se* alle Konchyliengattungen einschloss. Eine weitere Differenzierung war dann nur durch eine direkte Identifikation am ethnografischen Objekt möglich. Aber immerhin war diese, wenn auch allgemein gehaltene Materialangabe zumindest ein Hinweis. Denn häufig wurde ich damit konfrontiert, dass überhaupt keine Materialangabe gemacht wurde, dass also ein Rückschluss auf ein bestimmtes Objekt aus der Schneckenschale

Melo über das Klassifikationssystem gar nicht möglich war. Nur bei einer kleinen Zahl von Objekten war eine genauere Bestimmung des Materials vorgenommen worden. Diese vorgenommenen Bestimmungen waren teilweise korrekt, teilweise falsch. In der verwirrenden Vielfalt zoologischer Bezeichnungen für ein und dieselbe Schneckengattung kamen folgende Begriffe vor: „*Melo amphora*“, „*Cymbium*“, „*Melo diadema*“, „*Melo*“, „*Cymbium diadema*“, „*Triton*“, „*Ovula*“, „*Voluta diadema*“. Bis auf „*Triton*“ und „*Ovula*“, die definitiv andere Gattungen von Schnecken bezeichnen, waren die übrigen Bezeichnungen zwar nicht immer aktuell, aber man konnte daraus, mit dem entsprechenden zoologischen Hintergrundwissen, auf die Schneckengattung *Melo* schließen. Rätselhaft blieb mir die Bezeichnung „Süßwassermuschel“ – ich bin bis heute nicht sicher, ob es sich um eine ähnlich aussehende, aber dennoch unterschiedliche Schneckengattung handelt – und kurios die Material-Bezeichnung „Kasuarrippen“[1], also die Rippen des größten einheimischen Laufvogels.

Als Konsequenz dieses klassifikatorischen Wirrwarrs setzte ich mich selbst in den Magazinen mit der Materialität der Objekte auseinander. Ich verließ mich auf mein Verständnis für Material. Denn ich war zu einer *Melo*-Expertin geworden, ich hatte gelernt die Schale oder Teile davon an ihrer Farbe, Form, Dicke oder Struktur zu erkennen. Bis auf wenige Beispiele war ich mir denn auch immer sicher, es mit einer ganzen Schale oder einem Teil einer Schale der Gattung *Melo* zu tun zu haben[2]. Denn konzentriert man sich auf ihre Eigenschaften, kann die Schale relativ leicht identifiziert werden. Das Klassifikationssystem und die entsprechende Dokumentation kamen erst im Nachhinein zum Tragen. Auf Grund der von mir derart identifizierten Nummern von *Melo*-Objekten, konsultierte ich Karteikarten, suchte in Datenbanken oder wälzte dicke, in Leder gebundene Katalogbücher.

Die Vielfalt der Formen

Bei meinen Recherchen in den Museen stellte die Materialgestaltung neben der Materialidentifikation ein weiteres Problemfeld dar, denn diese konnte äußerst vielfältig ausfallen. Nur in wenigen Fällen handelte es sich bei einem Objekt um eine unbearbeitete *Melo*-Schale. Ansonsten hielt die Materialgestaltung mannigfal-

---

[1] In meiner Bestandesaufnahme fanden sich folgende Bezeichnungen für ethnografische Objekte, die ganz oder teilweise aus der Schale der *Melo*-Schnecke hergestellt waren (in abnehmender Häufigkeit ihrer Nennung): Muschel/Schale/Gehäuse 103; Material unerwähnt 70; *Melo amphora* 28; *Cymbium* 18; *Melo diadema* 14; Süßwassermuschel 13; *Melo* 10; *Cymbium diadema* 6; *Triton* 1; *Ovula* 1; *Voluta diadema* 1; Kasuarrippen 1; komplett falsche Objektbeschreibung 1

[2] Unsicher war ich bei der eben in meiner Bestandesaufnahme erwähnten Süßwassermuschel (alle Objekte dieser Materialbeschreibung entstammen frühen niederländischen Expeditionen ins westliche Hochland), deren zoologische Herkunft ich nicht klären konnte. Die Schale erschien mir dickwandiger und ihr Weiß war kalkiger, ansonsten sah sie einer *Melo* zum Verwechseln ähnlich.

tige Formen bereit. Ganze Schalen waren bearbeitet worden, indem in die Schalen ein, zwei oder gar drei Löcher gebohrt worden waren. Einmal wurde eine Schale „tätowiert“ – eine Art Stern war eingraviert worden. Oder die Schalenoberfläche war abgeschliffen worden. Am häufigsten handelte es sich aber bei den von mir registrierten Museumsobjekten um bearbeitete Teile von *Melo*-Schalen. Die Spuren der Bearbeitungsprozesse konnten auf steinzeitliche Techniken verweisen – Löcher, die mit Knochenahlen gebohrt wurden sind konisch – oder auf moderne Werkzeuge – sauber geschliffene und gerade Ränder können ein Hinweis auf die Verwendung von Eisenwerkzeugen sein. Solche *Melo*-Schalenteile wurden oft mit anderen Materialien wie Fasern, Samen, Krallen, Zähnen, Knochen oder mit anderen Konchylien kombiniert.

In meiner musealen Bestandesaufnahme von 265 Objekten aus oder mit einer *Melo*-Schale, beziehungsweise eines *Melo*-Schalenteils, konnte ich folgende Klassen verschiedener Objektformen unterscheiden: ganze Schalen, Stücke von Schalen, Halsketten/Hals- oder Brustschmuck, Nasenschmuck, Gürtel, Schambedeckung. Form und zugeschriebene Funktion gingen dabei eine bemerkenswerte Beziehung ein. So ist es problematisch, eine ganze, unbearbeitete Schale ohne entsprechende Funktionsbezeichnung als ethnografisches Objekt wahrzunehmen. Mit der entsprechenden Funktionsbezeichnung allerdings eröffnen sich neue Möglichkeiten der Forschung. So kann eine ganze Schale ein Wasserschöpfer sein, eine Nackenstütze oder ein Objekt, welches ein Zauberer für seine Weissagungen braucht. Bei isolierten Stücken ebenso: ohne die entsprechende Dokumentation konnten höchstens über die Verarbeitungsspuren Vermutungen über die Funktion angestellt werden. Bei den verschiedenen Ausformungen von Brust- und Halsschmuck, beziehungsweise von Halsketten, konnte ich auf Grund der Dokumentation grob vier regional typische Gestaltungen ausmachen. Da war der typische Halsschmuck *meley*, *meli* oder *mikah* der Leute aus und um das Baliemtal, der von den Männern vor allem angelegt wurde, wenn sie in den Krieg zogen. Da war der Halsschmuck der Me und ihrer direkten Nachbarn im äußersten westlichen Ende des Hochlandes, *kikitawe*, der aus kleinen viereckigen *Melo*-Plättchen besteht. Die Halsketten der Asmat aus dem südlichen Küstenstrich Papuas, bei denen meist ein Schalenteil locker an einer Schnur befestigt ist, bildeten eine weitere Unterklasse. Die Halsketten der Marind-anim, welche aus spitz zulaufenden *Melo*-Schalenteilen in einem dekorativen Geflecht bestanden, eine weitere. Bei der Klasse des Nasenschmucks handelte es sich um einen Schmuck aus dem Süden Papuas. Unterschiedliche Formen zwischen den Kamoro im Südwesten und den östlich davon lebenden Asmat konnten festgestellt werden. Die Gürtel der Asmat waren eine weitere Klasse der Materialgestaltung, ebenso wie jene der Schambedeckungen der Marind-anim[3].

---

[3] Unter den 265 Objekten in meiner *Melo*-Datei befanden sich 27 ganze Schalen ohne weitere Funktionszuweisung, 3 Stück Schalen ohne weitere Funktionszuweisung, 93 Exemplare eines Hals- oder Brustschmucks beziehungsweise einer Halskette, 66 Exemplare eines Nasenschmucks plus 1 Ex-

Hinsichtlich der Form offenbarten sich die Beschränkungen musealer Klassifikationssysteme erneut. Bearbeitungstechniken fanden in der Regel keine Erwähnung und Funktionszuweisungen fehlten des Öfteren. Waren sie vorhanden, so erschöpfte sich die zusätzliche Information meist in der Bezeichnung selbst. Durch die Vielfalt der Materialgestaltung konnte daher auch die Form nicht als jenes Klassifikationskriterium gelten, welches mir in den musealen Systemen den Weg zur *Melo* wies. Auch hier war es das Material, welches mir als Ausgangspunkt der Recherche diente, nicht die Form.

Die Unklarheit in der Nomenklatur



Schrank mit einem Regal voller Melos, *Museum für Naturkunde Berlin*

Wie die verwirrende Vielfalt an Bezeichnungen der *Melo*-Schnecke in ethnografischen Museumssammlungen gezeigt hat, ist zwar der Anspruch auf zoologische Korrektheit innerhalb der ethnografischen Klassifikation durchaus gegeben, er wurde aber meistens nicht mit der nötigen naturwissenschaftlichen Sorgfalt verfolgt. Allgemeine Bezeichnung wie „Schale, „Gehäuse", oder „Muschel" mussten dem naturwissenschaftlichen Anspruch Genüge tun. Was die übrigen zoologischen Bezeichnungen betraf, konnte ich nur spekulieren: handelte es sich um eine von Zoologen vorgenommene Bestimmung, wurde eine Bestimmung ohne Überprüfung abgeschrieben oder wurde lediglich eine Vermutung angestellt?

Mit Hilfe des naturwissenschaftlichen Klassifikationssystems, der Taxonomie, erhoffte ich mir, diese verwirrende Vielfalt von Bezeichnungen beseitigen zu können. Die zoologische Taxonomie versucht Lebewesen auf Grund ihrer verwandt-

emplar eines Nasenschmucks an einem Ahnenschädel, 6 Gürtel, 59 Schambedeckungen, 7 Wasserschöpfer, 2 Nackenstützen und ein Zauberobjekt.

schaftlichen Zusammengehörigkeit zu gruppieren. Sie geht zurück auf Carl von Linné (LINNAEUS) (1707-1778) und sein, bereits im Zusammenhang mit der ethnografischen Klassifikation, erwähntes Werk „Systema naturae". Er schuf damit ein biologisches Bestimmungssystem. Die verwandtschaftlichen Zusammenhänge werden in einem hierarchisch abgestuften Klassifizierungssystem erfasst. Dieses System baut auf verschiedenen Kategorien, wovon die Grundtaxa die „Art" ist, auf.

> „Die Art ist die niedrigste, aber zugleich die wichtigste und grundlegendste systematische Einheit. Der Begriff kann hier so aufgefasst werden, dass er Exemplare zusammenfasst, die sich in allen wesentlich erscheinenden äußeren Merkmalen so sehr gleichen, dass sie fast identisch sind, und deren Nachkommen ebenfalls gleich sind. [...] Arten mit einer Reihe übereinstimmender Merkmale werden zu Gattungen zusammengefasst. [...] In verschiedenen Merkmalen übereinstimmende Gattungen werden in Familien vereinigt und diese wiederum in Oberfamilien. Oberfamilien sind größere Gruppen innerhalb der Ordnung" (Dance 1977: 5).

Die Benennung der Lebewesen ist durch Linnés „binominale Nomenklatur" geregelt. Die Arten tragen eine Bezeichnung, die aus zwei Teilen zusammengesetzt ist. Das erste Wort verweist auf die Gattung, das zweite auf die Art. Diese Namen sind entweder lateinisch oder sie werden latinisiert. Eine im Jahr 1901 ins Leben gerufene Kommission – die Internationale Kommission für Zoologische Nomenklatur – legte die Bezeichnungen fest (Lindner 1999: 15-16). Es gilt das Prioritätsprinzip:

> „Gültiger Name eines ‚Taxon' [...] ist der älteste verfügbare Name, der ihm gegeben wurde, vorausgesetzt, dass dieser nicht infolge einer weiteren Bestimmung der Regeln ungültig oder durch die Kommission (ICZN) unterdrückt worden ist. Vor 1758 (dem Erscheinungsdatum der 10. Auflage von LINNÉ's ‚Systema naturae' und gleichsam dem Jahr ‚Null' der nomenklatorischen Zeitrechnung) geprägte Namen sind ungültig, ebenso solche, die zwar jüngeren Datums, aber nicht ‚binominal' (zweinamig) sind und dadurch nicht den Nomenklaturregeln entsprechen. Autor des Namens ist, wer diesen als erster mit der dazugehörenden Artbeschreibung in gedruckter Form veröffentlicht hat. Der Name des Autors steht hinter dem Namen der Art, oft in Großschrift, in der Regel [...] mit dem Jahresdatum der Beschreibung" (Lindner 1999: 18-19).

Die Kommission kann die Namen, wenn nötig, ändern. Und dies geschieht auch nicht selten. Denn in den Anfängen der Zoologie wurde befunden, dass es genüge, die einzelnen Arten am gleichen Ort und zur gleichen Zeit auf ihre Gemein-

samkeiten hin zu untersuchen. Diese Vorgehensweise war geprägt vom Glauben an die Einmaligkeit der Schöpfung. Mit zunehmender Reisetätigkeit im 18. und 19. Jahrhundert wurde die zoologische Forschung befähigt, großflächigere Vergleiche anzustellen, und man bemerkte, dass identische Arten auch in großer geografischer Distanz voneinander anzutreffen waren. Obwohl es die Prioritätsregel gibt, die für alle seit 1758 beschriebenen Arten gilt, kommt es häufig vor, dass eine Art unter mehreren Bezeichnungen bekannt ist (Lindner 1999: 20-22).

Folglich setzt sich auch in der Zoologie die in der ethnografischen Klassifikation bestehende Verwirrung fort, trotz einer im Prinzip klaren Ordnungsstruktur. Ein Beispiel einer solchen Ordnungsstruktur ist in Lindner (1999: 24-118) zu finden und zergliedert sich vom Stamm der Mollusken bis zur Gattung *Melo*:

> „Stamm: Mollusca CUVIER 1795
> Unterstamm: Conchifera GEGENBAUR 1878
> Klasse: Gastropoda CUVIER 1795
> Unterklasse: Orthogastropoda PONDER & LINDBERG 1996
> Überordnung: Caenogastropoda COX 1960 (Monotocardia MÖRCH 1863)
> Ordnung: Sorbeoconcha PONDER & LINDBERG 1997 (Neotaenioglossa HALLER 1892)
> Unterordnung: Hypsogastropoda PONDER & LINDBERG 1997
> Infraordnung: Neogastropoda THIELE 1929 (Stenoglossa BOUVIER 1887)
> Überfamilie: Muricoidea RAFINESQUE 1815 (Rhachiglossa J. E. GRAY 1853)
> Familie: Volutidae RAFINESQUE 1815
> Unterfamilie: Cymbiolinae BONDAREV 1995
> Gattung: *Melo* BRODERIP in SOWERBY 1826“

Eine feinere Aufteilung als die Gattung *Melo* konnte ich in meiner *Melo*grafie leider nicht vornehmen. Es dürfte sich bei den meisten, der von mir aufgenommenen Objekte, um Schalen oder Schalenteile der Art *Melo amphora* handeln. Da es sich aber in den meisten Fällen um bearbeitete Schalenteile handelt, war eine Bestimmung nicht möglich.

Für die Art *Melo amphora* sind in der zoologischen Literatur nicht weniger als 19 unterschiedliche Bezeichnungen zu finden, worunter drei sind, denen ich bereits in ethnografischen Klassifikationssystemen begegnet bin, nämlich *Melo diadema*, *Cymbium diadema* und *Voluta diadema*.

> „*Melo (Melocorona) amphora* (Lightfoot, 1786)
> 1786 *Voluta amphora* Lightfood
> 1786 *Voluta cithara* Lightfoot
> 1786 *Voluta haustrum* Lightfoot
> 1798 *Cymbium flammeum* Röding
> 1811 *Voluta diadema* Lamarck

1811 *Voluta armata* Lamarck
1826b*Melo diadema* Lamarck
1829 *Voluta regia* Schubert and Wagner [in] Martini and Chemnitz
1839 *Voluta armata* Lamarck
1839 *Voluta diadema* Lamarck
1860 *Cymbium regium* Schubert and Wagner
1861 *Cymbium diadema* Lamarck
1882 *Voluta aethiopica* var. *regia* Schubert and Wagner
1942 *Cymbium aethiopicum regia* (Schubert and Wagner)
1954 *Melo amphora knighti* Jackson
1962i *Melo amphora* (Solander)
1963 *Cymbium (Cymbium) amphora* (Solander)
1967b *Cymbium (Melo) amphora* (Lightfoot)" (Weaver & du Pont 1970: 72-73).



Schublade mit Melos*,*
Naturkundemuseum Berlin

Wie in ethnografischen hat die lückenhafte Dokumentation auch in naturwissenschaftlichen Sammlungen verheerende Folgen. In der entsprechenden Schublade mit *Melo*-Schneckenschalen des Naturkundemuseums Berlin hatten sich über die Jahre die meisten Etikettierungen an den Schalen gelöst. Informationen zur Herkunft, Umstände des Sammelns oder des Sammlers blieben so im Verborgenen. Fehlt die Dokumentation bei einem ethnografischen Objekt, können immerhin noch Bearbeitungstechniken und Materialverwendungen studiert werden. Das ist bei einem zoologischen Objekt nicht der Fall. Nur noch die äußeren Merkmale der Schale tragen zu seiner Systematisierung bei, die Umstände des Sammelns liegen für immer im Dunklen.

Meine Suche nach der *Melo* blieb deshalb auch innerhalb zoologischer Klassifikationssysteme dürftig. Ebenso erfolglos war eine Recherche in einer Internet-

plattform nach Forschungsarbeiten über die *Melo*-Schnecke. Der einzige Treffer brachte ein Kochrezept aus Papua Neuguinea hervor - für eine *Melo* im Erdofen[4].

Im Schatten der Kauri

Die Beschäftigung mit Konchylien hat in der ethnologischen Literatur auf Grund der anfänglich starken Beeinflussung des Fachs durch die Naturwissenschaften Tradition. So wird die *Melo*-Schale bereits 1894 in einem Beitrag zur „Ethnoconchologie" erwähnt[5]. Der damalige Konservator des Rijksmuseums voor Volkenkunde in Leiden geht darin den kulturellen Verwendungsformen von Konchylien in Indonesien und Ozeanien nach. Die großen Bestände des Museums bilden dabei die Basis. Systematisch verzeichnet er 160 verschiedene Arten von Konchylien und deren ethnologische Bedeutung. Die darin vermeintlich erwähnte *Melo*-Schale „*Cymbium Melo*" stammt aus Java und wurde der Beschreibung nach als Reislöffel verwendet (Schmeltz 1894: 15).

Auch in der Tradition der „Ethnoconchologie" anzusiedeln ist ein jüngerer Beitrag von Kal Muller „The Mollusks of Kamoro-Land" (www.papuaweb.org/-dlib/tema/kamoro/muller-sda/12.rtf). Er beinhaltet eine Liste von 64 Mollusken, 14 Bivalvier – also Muscheln - und 50 Gastropoden – Schnecken - aus dem südwestlichen Papua. Es geht in dieser Studie um die Bedeutung dieser Mollusken für die Kamoro, denn Muller bemerkt: „[…] mollusks are among the least-studied animals on the island".

Mollusken sind für die Kamoro ein willkommener Proteinlieferant und erweitern den kargen Speiseplan von Sago und Fisch. Die Mollusken werden von den Frauen in den Mangroven gesammelt. Auch die *Melo*, von den Kamoro *upi* oder *upu* genannt, findet in diesem Beitrag Erwähnung: Sie wird von den Kamoro als Nahrungsmittel sehr geschätzt, doch ihr Vorkommen an dem Küstenabschnitt des Siedlungsgebietes der Kamoro ist selten – ein Umstand, der so auch mir bei meinen eigenen Recherchen bestätigt wurde (www.papuaweb.org/dlib/tema/kamoro/muller-sda/12.rtf; Gespräch in Kokenau am 5.11.2005).

---

[4] „Even though I think it is rather difficult for readers to get the necessary ingredients, I give this tasty recipe just in case. (Chicken can be used if *Melo* not available).
Mumu of *Melo* (*Melo* Stew). A Papuan recipe. Cut the *Melo* in slives, sprinkle with salt. Peel portatoes [potatoes B.V.], yam, bananas, leafy green. Place meat, vegetables and taro on banana leaves, sprinkle with grated coconut, roll up the leaves and tie with strips taken from the centre of another banana leaf. Cook in earth oven for several hours. (An earth oven is a hole in the ground, well covered with live embers). If you find the *Melo* too chewy, use pawpaw as a tenderizer. Bon appétit!" (Richards, Aurore (1990): Ancora a proposito di *Melo aethiopica* Linné, 1758. In: La Conchiglia. International Shell Magazine. Anno XXII_N_256, Luglio/Settembre, il Semestre 1990, pp. 18-21).

[5] Noch älter als der Beitrag von Schmeltz zur „Ethnoconchologie" dürfte ein Artikel von Prof. ed. Von Martens sein, der bereits 1872 erschien.

Die beiden erwähnten Beiträge sind zwei seltene Beispiele dieser naturwissenschaftlich orientierten, umfassenden Beschäftigung mit Konchylien innerhalb der ethnologischen Literatur. Denn normalerweise wird das Augenmerk auf eine spezifische Konchyliengattung gelenkt. Es ist eine Schnecke im Besonderen, die immer wieder erwähnt wird – die Kauri.

Meine Recherchen zur *Melo* ließen mich stets von Neuem auf die Kauri treffen; die ganze ethnologische Aufmerksamkeit schien auf sie gerichtet zu sein. Die kleine Schneckenschale der Gattung *Cypraea*, mit einer Gehäusegröße von 7–150 mm, wird gemeinhin als „Porzellanschnecke“ oder eben „Kauri“ bezeichnet. Es sind 200 Arten bekannt, die vorwiegend in warmen Meeren leben. Die Gehäuse, die in der Regel glatt sind, können verschieden gefärbt sein. Es ist im Wesentlichen das Alter, welches die Erscheinung der einzelnen Arten beeinflusst. Bei jungen Gehäusen ist die Mündung noch weit offen, die Außenlippe ist kaum gezahnt. Die Schale ist noch dünn, das Gehäuse leicht. Mit der Zeit verengt sich die Mündung, das Gehäuse wird durch Ablagerung von Schalenmaterial schwerer, die Zahnfalten ausgeprägter (Lindner 1999: 81-82).

Sowohl beim Thema „Schmuck“ als auch beim Thema „Geld“, zwei Themen der Ethnologie, bei denen Konchylien überdurchschnittlich vertreten sind, ist die Kauri bestimmend.

> „Für die bevorzugte Verwendung der Kauri als Schmuck sind viele Gründe maßgebend gewesen: [...]. Ihre gleichmäßige Größe und eiförmige Gestalt erleichtert das Bilden von Mustern: Ordnet man sie hintereinander an, so kann man jede beliebige gerade oder gebogene Linie erzielen, besonders auch Ränder damit betonen. Leicht lassen sich auch Ornamente in Rosetten- oder Kreuzform [...] herstellen, zumal wenn das schmale Ende der Schale dabei nach innen gerichtet wird“ (Schilder 1952: 30-31).

Bis heute wird die Kauri nicht nur als Schmuck, sondern in bestimmten Gegenden Papuas auch als Brautpreis verwendet. Ihr Wert richtet sich wie einst nach ihrem Aussehen; „Schönheit“, „Farbe“, „Form“ oder die „Größe der Öffnung“ geben dabei den Ausschlag (Interview mit Anton Nawipa und Alex Pigome in Enarotali vom 12.10.2005). Über die einstige Verwendung der Kauri als Währung gibt es viele detaillierte Berichte, denn Ethnologen schienen davon in einem besonderen Maße beeindruckt gewesen zu sein.

> „Als wir von der Existenz dieses Schneckengeldes Kenntnis erhielten, wurden sogleich Vorkehrungen getroffen zur Beschaffung einer größeren Menge von Kauri von der Küste. Leicht war dies nicht, denn nur eine ganz bestimmte Kaurisorte entsprach der hier gangbaren Münze, während alles andere in den Augen der Schwarzen wertlos war. Auch das hatte ich nicht gewusst und hatte eine große Dummheit begangen. Am Strand der Dore-Bai hatte ich vor mei-

> ner Abreise nach dem Mamberamo an Kauri gesammelt, was da herumlag: Großes und Kleines, Glänzendes und Abgeschliffenes, drei ganze Petroleumkisten voll. Das wurde nach dem Swartvalley geschleppt. Wie viele Schmerzen dies den tapferen Burschen, die die Kisten schleppen mussten, gekostet haben mochte, – mein Gewissen peinigt mich, wenn ich jetzt daran denke. Damals hatte ich freilich anders gedacht, und ich schätzte mich glücklich, als die drei Kisten richtig ankamen. Welches reiche Arbeitsfeld würde mir nunmehr offen stehen. Alles, was ich nur begehrte, was hier zu haben war, würde ich mir zusammenkaufen. Große Luftschlösser baute ich mir auf. – Aber plötzlich und ebenso ungeahnt kam die Enttäuschung. Ich vermag nicht mehr zu sagen, wie ich sie damals aufnahm, aber am liebsten hätte ich die drei Kisten samt ihrem Inhalt in den Diká geworfen, denn sie enthielten gar keine Tingalä. Alles Schimpfen und Fluchen nützte natürlich nichts mehr, und es war wohl das vernünftigste, sich jetzt mit stoischem Gleichmut ins Unvermeidliche zu schicken. Nur zu bald sollte ich vor die erschütternde und geradezu niederschmetternde Tatsache gestellt werden, dass mein Geld gar nicht der kursierenden Münze entsprach und somit wertlos war. Die von mir mitgebrachten Kauri waren im Vergleich zu den echten Tingalä zu groß, zu plump und glänzten nicht. Ich konnte freilich bei den allermeisten Schalen keinen Unterschied bemerken zwischen den echten Tingalä und den wertlosen Kauri. Was hätte dies jetzt auch genützt? Die Schwarzen sehen eben vieles, was ein Weißer nicht sieht, und ich konnte meine Schnecken anbieten, wem ich wollte. Selbst ein Blinder wies sie mit verächtlicher Miene zurück, mit der mir damals noch unverständlichen Bemerkung „Ariá", die ich in der Folge auch immer und immer wieder hören musste. Bald hatte dieses Wort für mich beinahe den Klang einer Beleidigung. Meine Kauri waren eben bloß Ariá und keine Tingalä. Im besten Fall bekam ich für eine solche Ariá eine Süßkartoffel oder eine Banane, und man hängte sie einem Kind um den Hals. Ich war untröstlich und der Verzweiflung nahe. Ich schüttete meinen ganzen Schneckenvorrat aus und begann gewissenhaft und kritisch zu sortieren. Was mir an kleinen, glänzenden und abgeplatteten Exemplaren in die Hände fiel, wurde sorgsam herausgelesen, aber es war so wenig, sehr wenig, was da zum Vorschein kam. Und so hatte ich nach mehrstündiger Arbeit aus dem Inhalt der drei Kisten etwa zwei Dutzend Tingalä herausgesucht, die ich sorgfältig auf eine Schnur aufreihte und in die Tasche steckte" (Wirz 1931: 72-73).

Diese enorme Fokussierung, ja Fixiertheit auf die Kauri in der ethnologischen Literatur lässt andere Konchyliengattungen in ihren Schatten treten. So auch die *Melo*-Schale. So viele Male sah ich *Melo*-Schneckenschalen auf Fotos oder in Filmen, bloß Erwähnung fanden sie nur in den seltensten Fällen. Dieses Schattendasein der *Melo* trieb zum Teil sonderbare Blüten. So auch in Zusammenhang mit dem Zitat oben. Paul Wirz schreibt im Rahmen seiner Expedition ins Swart-

Valley: „Am häufigsten behängt man sich mit mehr oder weniger wertvollen Muscheln oder Schnecken in der Hauptsache Cyprea [*Cypraea*, also Kauri B.V.] oder auch Abschnitten von Nautilusschalen, die man von den fremden Stämmen erhandelt hat“ (Wirz 1924: 103). Auf einer ganzen Reihe von Fotos sind aber Exemplare eines *Melo*-Halsschmucks erkennbar, doch erwähnt wird die *Melo*-Schneckenschale niemals.



Der Melo-*Schmuck findet keine Erwähnung:„ [...] Mit dem Rotangpanzer bekleideter Mann aus dem Panara-Tal.“ (Wirz 1924: 41)*



„ [...] Männer aus dem Dika-Tal. Der ältere ist im Begriff seine Pfeife anzustecken.“ (Wirz 1924: 43)

Die Fotos zeigen Lani-Leute aus dem Swart-Valley und Angehörige benachbarter Hochlandgruppen, welche eindeutig einen *Melo*-Schmuck tragen. Offen bleibt die Frage, ob Wirz die *Melo*-Schale für eine *Nautilus*-Schale hält oder ob er sie nicht

erwähnt, weil er sie nicht zuordnen konnte. Das gleiche Erlebnis ereilte mich beim Anschauen von Filmen über die Eipo im östlichen Hochland Papuas, zum Beispiel eines Filmes über ein Besuchsfest in Muggona: Es werden die Vorbereitungen zum Fest dokumentiert, der Tanz der Männer, das Schlachten und Zubereiten der Schweine, das Eintreffen der Gäste, der Tanz der Gäste, die Bewirtung der Gäste und das gemeinsame Tanzen. Vereinzelt, aber dennoch deutlich, sind *Melo*-Schnecken als Schmuck zu sehen, doch sie werden in dem ansonsten detaillierten mündlichen Bericht nicht erwähnt:

> „Männer wie Frauen sind festlich geschmückt. Sie tragen Stirnbänder, die mit Kaurischnecken oder mit Scheiben aus den Gehäusen der Nassaschnecken bestückt sind. Weiße Glasperlen werden ebenfalls getragen. Die Halsketten bestehen aus den Zähnen von Schweinen und Baumbeuteltieren oder aus Kaurischnecken. Eigens zum Tanz haben die Frauen mehrere Lagen neuer Schamschürzen angelegt, deren Rascheln eine rhythmische Untermalung des Tanzes erzeugt. Einige Männer tragen den für diese Region des Berglandes typischen Rückenschmuck sowie schräge Brustschärpen aus den gelben Fasern bestimmter Orchideen. Pfeile und Bögen dienen ebenfalls als Schmuck. Zum Schmuck zählen auch die großen, noch wenig gebrauchten Netze, die die rhythmischen Bewegungen der Tänzer unterstreichen" (Simon & Schiefenhövel 1989).

Spuren der *Melo* verliefen so immer wieder im Sand, alle Aufmerksamkeit schien auf die Kauri gerichtet. Das war oft frustrierend. Aber auch im direkten Gespräch mit Ethnologen wurde die *Melo*-Schneckenschale nicht unbedingt greifbarer.

„Etwas dazwischen"?

Die *Melo*-Schnecke stand bisher noch nie im Zentrum einer wissenschaftlichen Untersuchung. Meine Nachforschungen waren deshalb am Anfang auch eher ein Ertasten ihrer Spuren als ein fundiertes Begreifen ihrer kulturellen Relevanz.

Ein regionaler Schwerpunkt meiner Spurensuche war das östliche Hochland Papuas. Dieses abgelegene und äußerst zerklüftete Bergland stand im Fokus eines breit angelegten Schwerpunktprogramms der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Das in den 1970er und 1980er Jahren durchgeführte Programm hatte die Erforschung der bisher wissenschaftlich völlig unbekannten Eipo, einer *mek*-sprachigen Bevölkerungsgruppe, zum Ziel. Da die Dichte an wissenschaftlichen Arbeiten in Papua auf Grund der politischen Lage nicht sehr hoch ist, boten mir die Ergebnisse des Schwerpunktprogramms eine gute Grundlage für meine eigenen Nachforschungen. Mich interessierte die Klassifizierung der *Melo*-Schale durch die Eipo, beziehungsweise die Klassifizierung der *Melo*-Schale in dieser Region durch die Ethnologie. Ursprünglich sollten das Literaturstudium, das Anschauen der Filme

und meine Gespräche mit beteiligten Ethnologen rund um dieses Schwerpunktprogramm als Basis für meine eigene Forschung bei den Eipo vor Ort dienen, doch ein Aufenthalt bei den Eipo sollte für mich schlussendlich aus politischen Gründen nicht möglich sein.

Ausgangspunkt meiner Spurensuche waren Fotos, auf denen eine *Melo*-Schale zu sehen war oder Filme, in denen eine vorkam. Denn selbst in den abgelegenen Bergtälern der Eipo sind die *Melo*-Schalen bekannt. Sie werden als Halsschmuck verwendet, von den Eipo *meley* genannt. Dabei wird ein *Melo*-Schalenstück an einer Schnur um den Hals getragen, vor allem von Männern, aber gelegentlich auch von Frauen und Kindern.

Bei meinen Nachforschungen wurde ich von Anfang an mit der schwierigen Fassbarkeit der *Melo* konfrontiert. Schon die korrekte naturwissenschaftliche Bezeichnung gab Anlass zur Verwirrung. Die im Rahmen des Programms sorgfältig mit dem Senckenberg Museum vorgenommene Bestimmung *Cymbium* stand im Kontrast zu meiner aktuelleren Bezeichnung *Melo*. Als geklärt war, dass es sich tatsächlich um ein und dieselbe Schnecke handelt, ging es um ihre Bedeutung für die Eipo. Die *Cymbium*-, beziehungsweise *Melo*-Schale wurde zwar als „hochgeachtet“ und „selten“ bezeichnet (Koch 1984: 28), aber im Vergleich zu den beiden anderen bei den Eipo in Gebrauch stehenden Konchylien, schien ihre Bedeutung nicht so klar umrissen zu sein. Von großer Bedeutung für die Eipo sind die kleinen *Nassa*-Schneckenschalen. Diese *Nassa*-Schneckenschalen werden von den Eipo als Besatz auf Stirnbinden, *barateng* genannt, verwendet.

> „Zu Festlichkeiten legten die Männer, selten Frauen, die als besonders geltenden Stirnbinden ‚*barateng*‘ um. Diese wurden von den Männern vor allem zu den Tanzaufführungen [...] getragen und hatten darüber hinaus besondere Funktionen als Zeremonialobjekte, z.B. als Verwandtschaftskompensation bei Todesfällen. Solche Stirnbinden waren in Halbwebetechnik mittels auf einen Holzbogen gespannten Kettfäden und von Hand durchgeführten Schussfäden – unter Einschluss leuchtend weißer *Nassa*-Schneckengehäuse – angefertigt“ (Koch 1984: 28, 31).

Die im Vergleich zu den *Nassa*-Schalen etwas größeren Kauri-Schalen werden von den Eipo als Besatz auf geflochtene Halsketten *kattum* aufgenäht. Auch Kauri-Schalen schienen bei den Eipo äußerst beliebt zu sein, wie Gerd Koch berichtete: „Ich hatte ein Paket mit Kauri mit, auf die Kauri waren sie scharf“ (pers. com. 19.11.2004). Solche eindeutigen Aussagen waren über die *Melo*-Schnecke anscheinend nicht möglich:

> „Von mir die Quintessenz: Die Wertung der *Cymbium*-Schnecke liegt hinter jener der Kauri und *Nassa* zurück [...]. Es gibt daher den Anschein, dass die

> *Cymbium*-Schale nie eine herausragende Wertung gehabt hat“ (pers.com. Gerd Koch am 19.11.2004).

Eine alternative Form eines „Klassifikationssystems“ lernte ich im Gespräch mit einem zweiten Teilnehmer des Schwerpunktprogramms kennen (pers. com. Volker Heeschen 23.06.2006). Für den Linguist Volker Heeschen waren es andere Parameter, welche die *Melo* bei den Eipo klassifizierten. Er verglich dabei nicht die drei unterschiedlichen Konchylien der Mek miteinander, sondern schaute sich ganz allgemein die „wichtigen“ Dinge der Mek an. In dieser Betrachtungsweise waren einerseits die Mythen oder Märchen der Mek und andererseits die Kompensationszahlungen ausschlaggebend. In den Mythen werden die Dinge erwähnt, die man von einer Reise mit nach Hause bringt:

> „Am Ende eines Märchens werden alle Sachen aufgezählt. Wenn es am Ende zu einer glücklichen Heimkehr kommt, der Held sich [...] verirrt in den nördlichen Gegenden oder südlichen Gegenden, hat dort Freunde erworben, hat dort Frauen erworben, die er mitnehmen kann und sogar verteilen kann, das ist das Allergrößte, was es gibt. Und dann eben werden alle Gegenstände aufgezählt: Schweine, Paradiesvogelfedern, Kasuarschmuck, dann *Nassa*-Stirnschmuck“ (pers. com. Volker Heeschen am 23.06.2006).

Scheinbar wird die *Melo*-Schale in diesem Zug nicht genannt. Auch nicht erwähnt wird sie im Rahmen von Kompensationszahlungen:

> „Bei den Eipo [...] kann man auf Kompensationszahlungen achten. Wenn man etwas wieder gut machen will, dann sind das Schweine und *Nassa*-Stirnbänder *barateng*. Ich hatte in diesem Zusammenhang nie gehört, dass andere Schmucksachen erwähnt werden. Der *Cymbium*-Brustschmuck wird nicht erwähnt als Gabe. Er wird offenbar nicht so hoch eingeschätzt“ (pers. com. Volker Heeschen am 23.06.2006).

Trotzdem bezeichnete Volker Heeschen die *Melo*-Schale als „*in-between*-Objekt“ (pers. com. 23.06.2006). Denn fokussiert man auf ihre Materialeigenschaften, kommen ganz neue Aspekte zu Tage:

> „Bei der Schale fällt auf, dass sie weiß ist, dass sie leuchtet. Weiß ist immer eine schöne Farbe und hat einen hohen Wert [...]. Das Weiße, Leuchtende. Und manchmal wird klar, dass die Leute sehr farbenbewusst sind, obwohl sie wenig Farbadjektive haben. Oder dass sie einfach sinnlich wahrnehmen, ob einer geschmückt ist. Das sieht man dann plötzlich in den Liedern. Wo ein junger Mann oder eine junge Frau besungen werden, die schön geschmückt sind. Wenn man die Größe der Schale sieht, ist es ja fast das größte Objekt,

das hell leuchtet. Etwas Größeres gibt es nicht. Die Schweinezähne, der Knochendolch vom Kasuar, ist kleiner. Dies ist das größte, leuchtende Objekt, das man auch im Dunkeln sieht" (pers. com. Volker Heeschen am 23.06.2006).

Die *Melo* als *Melo*

Bedingt durch den musealen Zugang drängten sich mir anfänglich Klassifikationssysteme im wissenschaftlichen Umgang mit der *Melo*-Schneckenschale geradezu auf. Doch wie ich gezeigt habe, verloren sich die Spuren der *Melo* immer wieder darin. Erst viel später, als ich mich auf meine erste sinnliche Erfahrung im Magazin des Dresdner Völkerkundemuseums zurück besann, konnte ich mich aus dem Wirrwarr der Klassifikationssysteme befreien. Ich vollzog den Schritt von der *Melo* als Konchylie zur *Melo* als Material und konnte mich einer neuen Wissenschaftlichkeit öffnen.

Als durch die sinnliche Wahrnehmung Materialeigenschaften wie „hell", „leuchtend", „glatt", „glänzend", „weiß" oder „groß" in den Vordergrund drängten, taten sich neue Spuren auf. Denn diese Eigenschaften der *Melo* hatten eine Wirkung. Sie wirkten auf mich als Ethnologin bei meiner Arbeit im Museumsmagazin, sie wirkten auf einen Asmat, der eine Schale am Strand der Kasuarina-Küste auflas, sie wirkten auf einen Lani, der mittels intertribalen Handels ein Stück Schale gegen ein Schwein eintauschte und sie wirkten auf einen Sammler, der einen Halsschmuck aus der Schale erwarb und ihn nach Europa brachte. Diese Wirkung auf Menschen mag vielfältig sein, aber da ist etwas, etwas wie ein kleinster gemeinsamer Nenner, etwas, was ich in meinem ersten Essay mit „intuitiver Faszination des Materials" bezeichnet hatte.

Jenseits aller Systeme offenbarte sich mir die *Melo* in einer neuen Art und Weise, nämlich als „Klasse" für sich. Ein *thinking through things* (Henare 2007) determinierte von da an meine methodische Vorgehensweise. *Thinking through things* „[...] encourages anthropologists to attend to ‚things' as they emerge in diverse ethnographic settings, and to begin such investigations with what, for the ethnographer, may appear as a logical reversal: rather than providing data to which theory is applied, revealing the strengths and flaws of an existing theoretical model, the things encountered in fieldwork are allowed to dictate the terms of their analysis – including new premises altogether for theory" (Henare 2007: 5). Durch diesen Objekt zentrierten Zugang kamen in meiner postmodernen Ethnografie der *Melo*-Schneckenschale unterschiedliche theoretische Ansätze zur Anwendung, denn der Untersuchungsgegenstand selbst „might generate a multiplicity of theories" (Henare 2007: 7). Dieser entstehenden „Pluralität von Ontologien" (Henare 2007: 7) wird durch die neun Essays der *Melo*grafie Rechnung getragen. In dieser ethnografischen Theoretisierung eines Untersuchungsgegenstandes wird der Gegenstand nicht losgelöst von seiner Bedeutung wahrgenommen, sondern

> „[...] things might be treated as sui generis meanings. […] So the starting-point instead is to treat meaning and things as an identity“ (Henare 2007: 3).

In dieser Betrachtungsweise ist die *Melo* Faszination, eine Faszination durch das Material. Ausgangspunkt eines Forschungsprojektes und Projektionsfläche für kulturelle Vorstellungen. Im ersten Essay „Die *Melo* und ich – eine postmoderne Ethnografie“ habe ich geschildert, wie es zu meiner ungewöhnlichen raum- und zeitübergreifenden Vorgehensweise gekommen ist, welche Menschen in das Projekt involviert gewesen sind, wie es durchgeführt worden ist. Der erste Essay handelt von Fantasien und Realitäten, von Öffnungen und Beschränkungen, von Erkenntnissen und Sackgassen rund um diese Schneckenschale. Die *Melo* kann aber auch mit Schönheit gleichgesetzt werden. Im Essay „Über die Konstruktion der Männlichkeit: Der Halsschmuck und das männliche Ideal des Kriegsführers“ steht der Halsschmuck *meli*, *mikah* oder *meley* für die stilisierte männliche Schönheit der Hochlandbewohner Papuas. Als in der Gunst der Geister stehender Krieger war der geschmückte Mann unverwundbar und siegreich. Der Schmuck aus einem Stück der Schale hatte eine schützende Wirkung. Heute wird solcher Schmuck als Souvenir für Touristen verkauft, denn die Zeit der intertribalen Kriege ist vorbei, die Wirkung des Schmucks ist erloschen. Die *Melo* ist aber auch Kraft. Im Essay „Die Erinnerung der Kraft – die Kraft der Erinnerung“ geht es um die ganze Schale als erinnertes Sakralobjekt bei den Yali im östlichen Hochland Papuas. Als solche war sie die Kraft, die der Gemeinschaft bei der Bewältigung von Krisen half. Mit der Missionierung der Yali wurde diese Kraft durch die Zerstörung der Sakralobjekte zum Erlöschen gebracht, aber auch heute noch wird sie erinnert und als Instrument der Krisenbewältigung vermisst. „‚...wie wenn man heute viel Geld hat.‘ Zur Konstruktion von Wert am Beispiel der *Melo*-Schneckenschale“, in diesem Essay ist die *Melo* der Wert. Als ganze Schale oder Schmuck ist sie „Geld“, Ware oder Prestigeobjekt. In diesem Zusammenhang geht es um Wertschätzung, Werteverfall und Wertetradierung. Aber die *Melo* ist auch ein Gefäß für Wasser und als solches, wie ich im Essay „Konversion einer Schnecke: Kulturelle Aneignung der *Melo*-Schneckenschale im lokalen und katholischen Kontext“ gezeigt habe, kann sie verschiedene Bedeutungen transportieren. Denn als ganze Schale enthält sie das Wasser zum Trinken im Alltag, sie enthält das Wasser zum zeremoniellen Trinken bei Friedensbeschlüssen und sie enthält das Wasser, um das Grundnahrungsmittel Sago herzustellen. Sie enthält aber auch Weihwasser, um sich damit zu bekreuzigen und um damit zu taufen. Ihre Bedeutung im lokalen Kontext bei den Asmat ist ähnlich wie ihre Bedeutung in der katholischen Kirche – und trotzdem so verschieden. Im Essay „Total mobil: Die *Melo*-Schneckenschale als Handelsware“ kann die *Melo* mit Mobilität, Handel, Kontakt gleichgesetzt werden. Als Handelsware überwindet sie nicht nur weite Distanzen, sie überschreitet auch kulturelle Grenzen. Sie wird in verschiedenen Austauschsphären verhandelt und steht für das Zusammentreffen unterschiedlichster Menschen. Der Essay

„Das Sammlungsobjekt, der Sammler, das Museum und das Sammeln – Reflexionen über komplexe Beziehungsstrukturen anhand einer Schambedeckung" beleuchtet die Bedeutung der *Melo* als Sammlungsobjekt. Als Schambedeckung repräsentiert sie ein Aspekt der materiellen Kultur der Marind-anim. Sie bedeutet Konservierung und Untergang. Sie steht für Repräsentation und Zufall, Faszination und Abwehr. Im darauf folgenden Essay „Papua, das Meer, der See, die Himmelsrichtungen, der Berg und der Strand – kulturelle Raumstrukturierungen am Beispiel der *Melo*-Schneckenschale" ist die *Melo* als Schneckenschale aus dem Meer Herkunft und wirft das Licht auf Raumvorstellungen und Raumkonzepte. Sie verweist auf strukturierende Vorstellungen von hier und anderswo. Und dieses „Anderswo" kann ganz unterschiedliche Formen annehmen, sei es als Berg, See oder als Meer. Naturwissenschaftliche „Erkenntnisse" prallen dabei auf mythische Erzählungen, und nicht selten verwischt die Grenze dazwischen. Und dieser Essay über den Ausweg aus dem Wirrwarr der Klassifikationssysteme soll den Kreis schließen. Die *Melo* als *Melo*. Nicht mehr die naturwissenschaftlich definierte Gattung *Melo*, die kaum einer kennt, nennt und bestimmen kann. Sondern die *Melo* als helle, große, seltene Meeresschneckenschale, die in ihren Facetten so unendlich viele Möglichkeiten der Aneignung bietet. Weg von einem klassifizierenden Vorgehen im Umgang mit einer Konchylie, hin zu einem Forschen, bei dem die *Melo* als solche im Mittelpunkt steht.

Literatur

Akin, David & Joel Robbins (eds.) (1999): Money and modernity. State and local currencies in Melanesia. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press

Appadurai, Arjun (1986): Introduction: commodities and the politics of value. In: Appadurai, Arjun (ed.): The social life of things. Commodities in cultural perspective, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-63

— (1991): Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In: Fox, Richard G. (ed.): Recapturing Anthropology. Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 191-210

— (1996): Modernity at large. Cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press

Aumann, Georg (1973): Primitives Geld, vormünzliches Zahlungsmittel. Erläuterungen zu den Schausammlungen des Naturwissenschaftlichen Museums Coburg (Coburger Landesstift)

Baal, Jan van (1966): Dema. Description and analysis of Marind-anim culture (South New Guinea). The Hague: Martinus Nijhoff

Ballard, Chris (2000): Collecting pygmies: the „Tapiro" and the British Ornitologist's Union Expedition to Dutch New Guinea, 1910-1911. In: O'Hanlon, Michael & Robert L. Welsch (eds.): Hunting the gatherers: ethnographic collectors, agents and agency in Melanesia, 1870s-1930s. New York: Berghahn Books, pp. 127-154

Beck, Ulrich (1997): Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie Kabyle. Genève: Droz, 1972]

— (1984): Die feinen Unterschiede. Frankfurt am Main: Suhrkamp [La distinction. Critique sociale du jugement. Paris: Les éditions de minuit, 1979]

Broekhuijse, Johan Theodorus (1967): De Wiligiman-Dani. Een cultureel-anthropologische studie over religie en oorlogvoering in de Baliem-vallei. Tilburg: Gianotten

Bromley, H. Myron (1962): The function of fighting in the Grand Valley Dani society. In: Working papers in Dani ethnology, No. 1, October 1962. United Nations Temporary Executive Authority in West New Guinea – West Irian. Bureau of Native Affairs

Bühler, Alfred (1957): Schmuck aus Muschel- und Schneckenschalen in Neu-Guinea. In: Kosmos. Stuttgart, S. 231-237

Chiaramonte, Steven C. (1998): Renaissance at the jungle's edge. Genesis, prohibition and rebirth in the art and ritual of the Asmat. March 27 – July 27, 1998 http://www.asmatart.net/asmatart/ren.htm <12.05.2008>

Clifford, James and George E. Marcus (eds.) (1986): Writing culture. The poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Pres

Clifford, James (1997): Routes. Travel and translation in the late twentieth century. Cambridge, London: Harvard University Press

Dalton, George (1965): Primitive money. In: American Anthropologist 67: 44-65

Dance, Stanley Peter (1977): Das große Buch der Meeresmuscheln: Schnecken und Muscheln der Weltmeere. Stuttgart: Ulmer [The encyclopedia of shells. London: Blandford, 1974]

— (1986): A history of shell collecting. Leiden: Brill

Dickhardt, Michael und Brgitta Hauser-Schäublin (2003): Einleitung. Eine Theorie kultureller Räumlichkeit als Deutungsrahmen. In: Hauser-Schäublin, Brigitta (Hg.): Kulturelle Räume – räumliche Kultur: Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis. Göttingen: Institut für Ethnologie der Universität Göttingen, S. 13-42

Dubbeldam, Leonard Frederick Bastiaan (1964): The devaluation of the Kapauku-cowrie as a factor of social disintegration. In: American Anthropologist, part 2, vol. 66, number 4: 293-303

Dutton, Thomas Edward (1982): The *hiri* in history: further aspects of long distance Motu trade in Central Papua. Canberra: Australian National University

Einzig, Paul (1966): Primitive money in its ethnological, historical and economic aspects. Oxford: Pergamon Press

Federgeld und Muschelketten – Traditionelle Zahlungsmittel aus Melanesien (1992): Das Fenster der Kreissparkasse Köln, Geldgeschichtliches Museum

Feest, Christian F. und Alfred Janata (1999) [1966]: Technologie und Ergologie in der Völkerkunde (Band 1). Berlin: Reimer

Finsch, Otto (1914): Südseearbeiten: Gewerbe- und Kunstfleiß, Tauschmittel und Geld der Eingeborenen auf der Grundlage der Rohstoffe und der geographischen Verbreitung. Hamburg: Friederichsen

Gajdussek, D. C., Leysohn, W. C., Kirk, R. L., Blake, N. M., Bonya Keats, McDermid, E. M. (1978): Generic differentiation among populations in western New Guinea. In: American Journal of Physical Anthropology 48: 47-63

Gardner, Robert und Karl G. Heider (1969): Dugum Dani. Leben und Tod der Steinzeitmenschen Neuguineas. Wiesbaden: Brockhaus [Gardens of war: life and death in the New Guinea stone age, New York: Random House, 1968]

Geertz, Clifford (1994 [1983]): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Giay, Benny & Jan A. Godschalk (1993): Cargoism in Irian Jaya today. In: Oceania, 63: 330-344

Gilmore, David D. (1991): Mythos Mann. Rollen, Rituale, Leitbilder. München, Zürich: Artemis & Winkler [Manhood in the making: cultural concepts of masculinity. New Haven: Yale University Press, 1990]

Godan, Dora (1996): Mollusken: ihre Bedeutung für Wissenschaft, Medizin, Handel und Kultur. Berlin: Parey

Graeber, David (2001): Toward an anthropological theory of value. The false coin of our own dreams. New York: Palgrave

Graebner, Fritz (1905): Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien. In: Zeitschrift für Ethnologie 37: 28-53

— (1911): Methode der Ethnologie. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung

Gregory, Christopher A. (1982): Gifts and commodities. London: Academic Press

— (1997): Savage money: The anthropology and politics of commodity exchange. OPA Amsterdam: Harwood Academic Publishers

Halbwachs, Maurice (1985): Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Les cadres sociaux de la mémoire, Paris: Presses Universitaires de France, 1952]

Hampton, O. W. (1999): Culture of Stone: sacred and profane uses of stone among the Dani. College Station: Texas A&M University Press

Hannerz, Ulf (1987): The World of creolization. In: Africa, 69: 343-365

— (1996): Transnational connections. Culture. People. Places. London, New York: Routledge

Harding, Thomas (1994): Precolonial New Guinea trade. In: Ethnology, vol. 33, no. 2: 101-125

Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämper (2002): Zu einer Ethnologie der weltweiten Verflechtungen. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämper (Hg.): Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin: Reimer, S. 9-14

Heider, Karl G. (1969): Attributes and categories in the study of material culture: New Guinea Dani attire. In: Man, Vol. 4: 379-391

— (1970): The Dugum Dani. A Papuan culture in the highlands of West New Guinea. New York: Wenner Gren Foundation

— (1997): Grand Valley Dani. Peaceful warriors. Fort Worth [et al.]: Harcourt Brace College Publ. [New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1979]

Helfrich, Klaus (1995): Asmat: Eine Einführung. In: Helfrich, Klaus (Hg.): Asmat. Mythos und Kunst im Leben mit den Ahnen. Berlin: Museum für Völkerkunde. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, S. 11-24

— (1995): Kopfjagd und Ahnenschädel. In: Helfrich, Klaus (Hg.): Asmat. Mythos und Kunst im Leben mit den Ahnen. Berlin: Museum für Völkerkunde. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, S. 161-177

Henare, Amiria [et al.] (2007): Thinking through things: theorising artefacts ethnographically. London: Routledge

Heydrich, M. (1929): Das Geld der Naturvölker. Führer durch die in der Ausstellung des Bankhauses Gebr. Arnhold, Dresden-Berlin auf der Jahresschau Dresden 1929 Reisen und Wandern gezeigte Sammlung

Hitt, Russel T. (1962): Cannibal Valley, New York: Harper and Row

Hontheim, Astrid de (2008): Chasseurs de diables et collecteurs d'art: tentatives de conversion des Asmat par les missionnaires pionniers protestants et catholiques. Bruxelles [et al.].: PIE Lang

Hughes, Ian (1977): New Guinea stone age trade: the geography and ecology of traffic in the interior. Canberra: The Australian National University

— (1978): Good money and bad: inflation and devaluation in the colonial process. In: Mankind, 11 (1978): 308-318

Humphrey, Caroline & Stephen Hugh-Jones (eds.) (1992): Barter, exchange and value. An anthropological approach. Cambridge: Cambridge University Press

Jaarsma, Sjoerd R. (1991): An ethnographer's tale: ethnographic research in Netherlands (West) New Guinea (1950-1962). In: Oceania, 62(2): 128-146

— (1997): Ethnographic perceptions of Cargo. Fragments of an intermittent discourse. In: Otto, Ton & Ad Borsboom (eds.): Cultural dynamics of religious change in Oceania. Leiden: KITLV Press, pp. 67-85

Johansen, Ulla (1992): Materielle oder materialisierte Kultur? In: Zeitschrift für Ethnologie 117 (1992): 1-15

Kearney, M. (1995): The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism. In: Annual Review of Anthropology, vol. 24: 547-565

Keck, Verena (1987): Zur Kolonialgeschichte Neuguineas. In: Neuguinea. Nutzung und Deutung der Umwelt, Band 1. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde, S. 101-141

Kilias, Rudolf (Hg.) (1997): Lexikon Marine Muscheln und Schnecken. Stuttgart: Ulmer

Knauft, Bruce (1993): South coast New Guinea cultures: history, comparison, dialectic. Cambridge: Cambridge University Press

— (1997): Gender identity, political economy and modernity in Melanesia and Amazonia. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute, vol.3 (1997): 233-259

Koch, Gerd (1984): Malingdam. Ethnographische Notizen über einen Siedlungsbereich im oberen Eipomek-Tal, zentrales Bergland von Irian Jaya (West-Neuguinea), Indonesien. Berlin: Reimer

Koch, Klaus-Friedrich (1974): War and peace in Jalémó. The management of conflict in Highland New Guinea. Cambridge: Harvard University Press

Kocher Schmid, Christin (1987): Traditioneller Handel in Neuguinea. In: Neuguinea. Nutzung und Deutung der Umwelt, Band 1. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde, S. 331-347

Konrad, Gunter, Ursula Konrad und Tobias Schneebaum (1981): Asmat. Leben mit den Ahnen. Steinzeitliche Holzschnitzer unserer Zeit. Glashütte/ts.: Friedhelm Brückner

Konrad, Gunter & Yufentius Biakai (1987): Zur Kultur der Asmat: Mythe und Wirklichkeit. In: Münzel, Mark (Hg.): Neuguinea. Nutzung und Deutung der Umwelt. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde, S. 465-509

Kopytoff, Igor (1986): The cultural biography of things: commoditization as process. In: Appadurai, Arjun (ed.): The social life of things. Commodities in cultural perspective, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64-91

Kreff, Fernand (2003): Grundkonzepte der Sozial- und Kulturanthropologie in der Globalisierungsdebatte. Berlin: Reimer

Küchler, Susanne (2007): The string in art and science: rediscovering the material mind. In: Textile: the Journal of Cloth and Culture 5(2): 126-138

Kuegler, Sabine (2005): Dschungelkind. München: Droemer Knaur

Larson, G. F. (1962): The fetish burning movement among the Western Dani Papuans. In: Working papers in Dani ethnology, No. 1, United Nations Temporary Executive Authority in West New Guinea, pp. 54-58

Lindner, Gert (1999): Muscheln und Schnecken der Weltmeere: Aussehen, Vorkommen, Systematik. München [u.a.]: BLV

Lowenhaupt Tsing, Anna (1993): In the realm of the diamond queen. Marginality in an out-of-the-way place. Princeton: Princeton University Press

Malinowski, Bronsilaw (1922): Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melansian New Guinea. London: Routledge

Marcus, George E. (1995): Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. In: Annual Review of Anthropology, 1995, vol 24: 95-117

Marx, Karl (1969 [1872]): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1: Der Produktionsprozess des Kapitals. Frankfurt: Ullstein

Matthiessen, Peter (2003): Under the mountain wall. A chronicle of two seasons in Stone Age Guinea. London, Sydney, Auckland, Parktown: Vintage [New York: Viking, 1962]

Mauss, Marcel (1968): Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp [Essais sur le don. Paris: Presses Universitaires de France, 1950]

Mintz, Sidney W. (1987): Die süße Macht: Kulturgeschichte des Zuckers. Frankfurt am Main: Campus [Sweetness and Power. New York: Viking Penguin, 1985]

Mühlmann, Wilhelm E. (1962): Homo Creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie. Wiesbaden: Otto Harrassowitz

Müller, Klaus E. (1993): Grundzüge des ethnologischen Historismus. In: Schmied-Kowarzik, W. und J. Stagl (Hg.): Grundfragen der Ethnologie. Berlin: Reimer, S. 197-232

Muller, Kal (2003): The Mollusks of Kamoroland http://www.papuaweb.org/-dlib/tema/kamoro/muller-sda/12.rtf <12.12.2008>

Nelke, Wolfgang (1995): Schmuck und Bekleidung. In: Helfrich, Klaus (Hg.): Asmat. Mythos und Kunst im Leben mit den Ahnen. Berlin: Museum für Völkerkunde. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, S. 187-193

Nevermann, Hans (1935): Bei Sumpfmenschen und Kopfjägern. Reisen durch die unerforschte Inselwelt und die Südküste von Niederländisch-Neuguinea. Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft

— (1941): Ein Besuch bei Steinzeitmenschen. Stuttgart: Kosmos

— (1957): Söhne des tötenden Vaters. Dämonen und Kopfjagdgeschichten aus Neuguinea. Eisenach: Erich Röth-Verlag

Nihill, Michael (1996): Beyond bodies: aspects of the politicisation of exchange in the South-West-Highlands of Papua New Guinea. In: Oceania, vol. 67: 107-126

O'Brien, Denise (1962): Nativistic movements. In: Working papers in Dani ethnology, No. 1, United Nations Temporary Executive Authority in West New Guinea, pp. 59-60

O'Brien, Denise & Anton Ploeg (1964): Acculturation movements among the Western Dani. In: American Anthropologist, 66 (4.2): 281-292

O'Brien, Denise (1970): The economics of Dani marriage: an analysis of marriage payments in a highland New Guinea Society. Michigan: University Microfilms, Inc. Ann Arbor

O'Hanlon, Michael (2000): The ethnography of collecting: from obscurity to obloquy. In: O'Hanlon, Michael and Robert L. Welsch (eds.) Hunting the gatherers: ethnographic collectors, agents and agency in Melanesia, 1870s-1930s. New York [u.a.]: Berghahn Books

Parry, Jonathan P. & Maurice Bloch (eds.) (1989): Money and the morality of exchange. Cambridge: Cambridge University Press

Pearce, Susan M. (1992): Museums, objects, and collections: a cultural study. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press

— (1994): Museum and the appropriation of culture. London: The Athlone Press

Peters, Hermanus Lambertus (1975): Some observations of the social and religious life of a Dani-Group. In: Irian. Bulletin of Irian Jaya Development, Vol. IV, No. 2 [Enkele hoofdstukken uit het sociaal-religieuze leven van een Dani-groep. Venlo: Dagblad voor Noord-Limburg, 1965]

Pétrequin, Pierre & Anne-Marie Pétrequin (2006): Objets de pouvoir en Nouvelle-Guinée. Catalogue de la donation Anne-Marie et Pierre Pétrequin. Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux

Ploeg, Anton (1989) : Bokondini and Grand Valley : a second attempt of comparison. Nijmegen : Centre for Australian and Oceanic Studies, pp. 57-77

— (1996): Huge men in the highlands of Irian Jaya. In: Levine, Hal (ed.): Work in Progress. Essays in New Guinea highlands ethnography in honour of Paula Brown Glick. Frankfurt [et al.]: Lang, pp. 213-232

Ploeg, Anton & Steven Vink (2001): The exploration of South New Guinea and the race for the Snow. In: The Dutch scientific expeditions to Dutch New Guinea. In: Ballard, Chris, Steven Vink and Anton Ploeg (eds.): Race to the snow. Photography and the exploration of Dutch New Guinea, 1907-1936, pp. 11-15

Poppe, Guido T. and Yoshihiro Goto (1992): Volutes. Ancona: L'Informatore Piceno Ed.

Pospisil, Leopold (1963): Kapauku Papuan economy. New Haven: Department of Anthropology Yale University

— (1978 [1963]): The Kapauku Papuans of West New Guinea. New York [et al.]: Holt, Rinehart and Winston

Quiggin, Alison Hingston (1949): A survey of primitive money. The beginning of currency. London: Methuen & Co. LTD

Ricardo, David (1817): On the principles of political economy and taxation. London

Richards, Aurore (1990): Ancora a proposito di Melo aethiopica Linné, 1758. In: La Conchiglia. International Shell Magazine. Anno XXII_N_256, Luglio/Settembre, il Semestre 1990: 18-21

Ritzer, George (1993): The McDonaldization of society: an investigation into the changing character of contemporary social life. Thousand Oaks: Pine Forge

Robertson, Roland (1992): Globalization. Social theory and global culture. London [et al.]: Sage

— (1995): Glocalization. Time-space and homogeneity-heterogeneity. In: Featherstone, Mike, Scott Lash and Roland Robertson (eds.): Global modernities. London: Sage, pp. 25-44

Rogoff, Irit (2000): Terra Infirma. Geography's Visual Culture. London, New York: Routledge

Roux, C. C. F. M. Le (1948-50): De Bergpapoea's van Nieuw-Guinea en hum woongebiet. Leiden: E. J. Brill

Schilder, Maria (1952): Die Kaurischnecke. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft Geest & Portig

Schmeltz, Johannes Diedrich Eduard (1894): Schnecken und Muscheln im Leben der Völker Indonesiens und Oceaniens: ein Beitrag zur Ethnoconchologie. Leiden: Brill

Schmidt, Andrea E. (1998): Paul Wirz: ein Wanderer auf der Suche nach der „wahren Natur". Basel: Wepf

Schneider, Oskar (1905): Muschelgeld-Studien. Dresden: Engelmann

Schoorl, Johan Willem (1976): Shell capitalism among the Muyu People. In: Irian. Bulletin of Irian Jaya Development. Vol V, no 3: 3-78

Simon, Franz und Wulf Schiefenhövel (1989): Eipo (West-Neuguinea, Zentrales Hochland) „Mote", ein Besuchsfest in Munggona. Film E 2803. Vorläufige Veröffentlichung: Encyclopedia Cinematographica, Editor: H.-K. Galle, Coeditores: P. Fuchs, Z. Nemes

Simpelaere, Paul (1983): Chez les Asmat. Papous de Nouvelle-Guinée Occidentale. Esquisses–parallèles-souvenirs. Tielt: Lannoo

Smidt, Dirk (1993): Asmat art. Woodcarvings of Southwest New Guinea. Leiden: Periplus

Smith, Adam (1776): An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. London

Spittler, Gerd (2002): Globale Waren – Lokale Aneignung. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Ulrich Braukämper (Hg.): Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen. Berlin: Reimer, S. 15-30

Strathern, Andrew (1971): The Rope of the Moka. Cambridge: Cambridge University Press

Swadling, Pamela (1996): Plumes from paradise: trade cycles in outer Southeast Asia and their impact on New Guinea and nearby islands until 1920. Boroko: Papua New Guinea National Museum

Taylor, Paul Michael (2006): Essay 1: Introduction: Revisiting the Dutch and American New Guinea Expedition of 1926, http://www.sil.si.edu/expeditions/1926/essays.cfm <12.12.2007>

— (2006) Essay 2: Assembling, assessing and annotating the source materials for the study of the 1926 Expedition, http://www.sil.si.edu/expeditions-/1926/essays.cfm <12.12.2007>

— (2006): Essay 3: Western New Guinea: The geographical and ethnographic context of the 1926 Dutch and American Expedition, http://www.sil.si.edu-/expeditions/1926/essays.cfm <12.12.2007>

Tiesler, Frank (1969/1970): Die intertribalen Beziehungen an der Nordküste Neuguineas im Gebiet der kleinen Schouten-Inseln. Berlin: Akademie-Verlag

Timmer, Jaap (2006): The Dayak Pioneers in the 1926 Dutch-American Expedition to „Pygmy" Land. Oceania Newsletter 44, December 2006 http://www.iias.nl/index.php?q=node/136 <12.12.2007>

Tometten, Friedrich (2000): Di belakang gunung terbitlah terang. Gereja Kristen Injili di Irian Jaya / Papua Barat

Triesch, Carl (2003): Schneckenreich und Federschön. Schmuck im Hochland von West-Neuguinea. Völkerkundemuseum der Archiv- und Museumsstiftung Wuppertal. Wuppertal: Hausdruckerei der VEM

Vink, Steven & Anton Ploeg (2001): The Dutch scientific expeditions to Dutch New Guinea. In: Ballard, Chris, Steven Vink and Anton Ploeg (eds.): Race to the snow. Photography and the exploration of Dutch New Guinea, 1907-1936, pp. 17-25

Vlasblom, Dirk (2004): Papoea. Een geschiedenis. Amsterdam: Mets & Schilt

Wallerstein, Immanuel M. (1974): The modern world system: capitalist agriculture and the origins of the European world economy in the sixteenth century. New York: Academic Press

Wassing, René (1993): History: colony, mission, and nation. In: Smidt, Dirk (1993): Asmat art. Woodcarvings of Southwest New Guinea. Leiden: Periplus

Weaver, Clifton Stokes and John Eleuthère du Pont (1970): Living volutes: a monograph of the recent volutidae of the world. Greenville, Del.: Museum of Natural History

Weißköppel, Cordula (2005): Kreuz und quer. Zur Theorie und Praxis der *multi-sited ethnography*. In: Zeitschrift für Ethnologie 130: 45-68

Wiessner, Polly & Akii Tumu (1998): Historical vines. Enga networks of exchange, ritual and warfare in Papua New Guinea. Washington: Smithonian Institution Press

Wilson, Barry (1994): Australian Marine Shells. Prosobrach Gastropods. Part two (Neogastropods). Kallaroo: Odyssey Publishing

Wirz, Paul (1922-25): Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea. Band 1, Teil 1: Die materielle Kultur der Marind-anim; Band 1, Teil 2: Die religiösen Vorstellungen und die Mythen der Marind-anim, sowie die Herausbildung der totemistisch-sozialen Gruppierungen; Band 2, Teil 3: Das soziale Leben der Marind-anim; Band 2, Teil 4: Die Marind-anim in ihren Festen, ihrer Kunst und ihren Kenntnissen und Eigenschaften. Hamburg: L. Friederichsen & Co.

— (1924): Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Central Neu-Guinea Expedition 1921-1922. In: Nova Guinea. Leiden: Brill, Bd. 16, S. 1-147

— (1928): Dämonen und Wilde in Neuguinea. Stuttgart: Strecker und Schröder

— (1929): Bei liebenswürdigen Wilden in Neuguinea. Stuttgart: Strecker und Schröder

— (1931): Im Lande des Schneckengeldes. Erinnerungen und Erlebnisse einer Forschungsreise ins Innere von Holländisch-Neuguinea. Stuttgart: Strecker und Schröder

— (1953): Weltvagant im Urwald und auf der Savanne. Zürich: Universum Verlag

Wissler, Clark (1923): Man and culture. New York: Thomas Y. Crowell Company Publishers

Wollaston, Alexander F. R. (1912): Pygmies and papuans: the stone age to-day in Dutch New Guinea. London: Smith, Elder

Zepernick, Bernhard (1985): Hans Nevermann, Leben und Werk. In: Zeitschrift für Ethnologie 110 (1985): 1-42

Znoj, Heinzpeter (1995): Tausch und Geld in Zentralsumatra. Zur Kritik des Schuldbegriffs in der Wirtschaftsethnologie. Berlin: Reimer

Zöllner, Siegfried (1977): Lebensbaum und Schweinekult. Die Religion der Jalî im Bergland von Irian-Jaya (West-Neu-Guinea). Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus

http://www.indonesia-portal.de/papua-irian-jaya.html <11.02.2008>

http://www.papuaweb.org/goi/otsus/files/otsus-en.html <11.02.2008>

Anhang I

Verzeichnis der Interviews, Gespräche und Korrespondenzen

10.11.2004	Interview mit Dr. Siegfried Zöllner in Schwelm
19.11.2004	Interview mit Prof. Dr. Gerd Koch in Leipzig
03.08.2006	Interview mit Philippus Weya
03.08.2006	Interview mit Uamu Kurusi in Araboda
04.08.2005	Interview mit Jonggongginia in Jalingume
04.08.2005	Interview mit Simon Tabuni in Jalingume
06.08.2005	Interview mit Tabenak Kembo in Keragi
13.08.2005	Interview mit Kabuara Weya in Wonito
14.08.2005	Interview mit Tambakakonua in Karubaga
21.08.2005	Interview mit Pileko Iohame und Sewana Kawak in Tulpa
22.08.2005	Interview mit Tolum Ilintanum in Angguruk
23.08.2005	Interview mit Arklaus Iohame in Angguruk
25.08.2005	Gespräch in Pelentum
25.08.2005	Gespräch in Tengeli
26.08.2005	Gespräch in Ilintam
27.08.2005	Gespräch in Ilintam
28.08.2005	Interview mit Herman Soneak aus Ilintam in Angguruk
31.08.2005	Interview mit Aria Gorek aus Tiom in Wamena
08.09.2005	Gespräch mit dem *kepala suku* in Wusurem
09.09.2005	Gespräch mit Enno Malawa in Bukam
10.09.2005	Gespräch mit Yos Itlai in Lilibal
11.09.2005	Gespräch mit Belakgno Mohoi in Soba
13.09.2005	Gespräch in Wakpisi
18.09.2005	Gespräch in Holuwon
23.09.2005	Interview mit Toengen Morip in Kowopaga
23.09.2005	Interview mit Manteri Dupir Kogoya in Kowopaga
24.09.2005	Interview mit Tebarkwe in Torapura
24.09.2005	Interview mit Aweris Morip in Gume
24.09.2005	Interview mit Yonas Tabuni in Torapura
30.09.2005	Interview mit Samuel J. Renyaan in Jayapura
12.10.2005	Interview mit Anton Nawipa und Alex Pigome in Enarotali
15.10.2005	Interview mit Raymond You aus Epouto in Enarotali
05.11.2005	Gespräch in Kokenau
10.11.2005	Gespräch mit Pater Wilhelmus Kanamas in Bayun
10.11.2005	Interview mit Yohannes Iaisi und Soter Pimsogong in Bayun
11.11.2005	Interview mit Yohannes Iaisi und Soter Pimsogong in Bayun

12.11.2005	Interview mit Yohannes Iaisi und Soter Pimsogong in Bayun
14.11.2005	Gespräch in Amkai
18.11.2005	Interview mit Dorotheis Asiam aus Amkei in Bayun
19.11.2005	Gespräch mit Agustinus Bakayur in Pirimapun
21.11.2005	Gespräch mit Dorotheis Asiam aus Amkai in Bayun
21.11.2005	Interview mit Yohannes Iaisi und Soter Pimsogong in Bayun
22.11.2005	Interview mit Yohannes Iaisi und Soter Pimsogong in Bayun
25.11.2005	Interview mit Yohannes Iaisi und Soter Pimsogong in Bayun
27.11.2005	Gespräch mit Pater Virgil Petermeier in Agats
23.03.2006	Korrespondenz mit Prof. Dr. Klaus-Jürgen Götting
30.05.2006	Korrespondenz mit Prof. Dr. Rainer Willmann
09.06.2006	Gespräch mit Prof. Dr. Susanne Küchler in Göttingen
23.06.2006	Interview mit Prof. Dr. Volker Heeschen in München
27.08.2007	Interview mit Klaus Reuter in Dresden
26.02.2008	Interview mit Dr. Siegfried Zöllner in Schwelm

Anhang II

Verzeichnis der bearbeiteten Sammlungen

Deutschland

Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (26.-28.01.2004)

Staatliche Museen zu Berlin.
Ethnologisches Museum (28.06.-02.07.2004)

Museum der Weltkulturen Frankfurt am Main (10.-12.01.2005)

Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (12.-13.10.2004)

Archiv- und Museumsstiftung der Vereinten Evangelischen Mission.
Fotoarchiv und Völkerkundemuseum Wuppertal (08.-12.11.2004)

Staatliches Museum für Völkerkunde München (21.06.2006)

Niederlande

Tropenmuseum Amsterdam (22.-26.11.2004)

Museum Volkenkunde Leiden (29.11.-03.12.2004)

Wereldmuseum Rotterdam (06.-09.12.2004)

England

The British Museum London (10.02.2006)

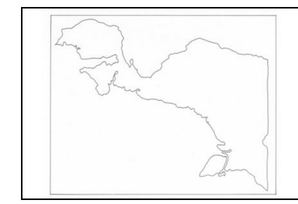
Anhang III

Verzeichnis der Sammlungsobjekte

Herkunft	Abbildung	Eigene Beschreibung	Registrierung in den Museen	Sammlung, Katalognummer, Sammler, Erwerbungsdatum
Papua		Schambedeckung aus ganzer *Melo*-Schale mit zwei Durchbohrungen und einem Strick zur Befestigung	Penisfutteral, besteht aus einer Muschel mit Gurt aus Rotang mit Umwindung von Rindenstoff, Holländisch Neu-Guinea, Gegend von Gelieb und ganzes Küstengebiet	Staatliches Museum für Völkerkunde München (11–1366), wahrscheinlich erworben 1908, Sammler A. J. Gooszen
Papua		Inneres Gewinde einer *Melo*-Schneckenschale?	Tritonschelpje, geheel afgeslepen alleen het centrum gedeelte is overgebleven (12 x 4 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (1786-22), erworben 1948, Sammler H. Duyker

Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale, zwei Durchbohrungen	Schambedekking, deze schambedekking wordt alleen gedragen tijdens sneltochten (17 x 16 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (2391-38), erworben 1955, Sammler C. M. A. Groenevelt
Papua [wahrscheinlich ethnische Gruppe: Marind-anim]		Schambedeckung aus *Melo*-Schale, zwei Durchbohrungen, ein Rest Schnur	Penisschelp, meest waarschijnlijk van de Papoea's van Merauke (Marind-anim), een groot vrij plat, wit stuk schelp, aan de randen ruwweg afgeslagen; onderaan beschadigd; bovenaan met twee ruwweg ingehakte gaten waardoor een aan beide einden afgeknapt stuk bastvezeltouw is gehaald (18 x 11,5 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (404-3), erworben 1927, Sammler A. van Vollenhoven
Papua		*Melo*-Schale	-	Tropenmuseum Amsterdam (2670-798) (-), -
Papua	-	Kleine ganze *Melo*-Schale (5 x 3 cm) mit einem großen Loch	-	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (-), -
Papua	-	Kleine ganze *Melo*-Schale (5 x 3 cm) mit einem großen Loch	-	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (-), -
Papua [wahrscheinlich Baliemtal]	-	Halsschmuck „Dani-Latz" mit aufgenähtem *Nassa*-Besatz und drei Stück *Melo*-Schale (ca.	Halsversiering, van platstuk met *nassa*schelpen en enige schelpen (27,5 x 41,5 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (51195), erworben 1963, Sammler A. Ploeg

		8 x 2 cm), eines der Stücke ist abgebrochen		
Papua		Schambedeckung, *Melo*-Schale (13 x 11,5 cm), zwei Durch-bohrungen	-	Museum Volkenkunde Leiden (3600-6858), -
Papua		Nasenschmuck (6 x 11,5 cm), zwei spiralförmig geschnittene Teile der *Melo*-Schnecke, Verbindungsstelle mit Harz überzogen	-	Museum Volkenkunde Leiden (5884-17), -



Papua		Kleine ganze *Melo*-Schale (junges Tier?) (5 x 5 cm)	Divinatie-attribut, peddel, schelp (8,5 x 13,5 cm), pincet, plankje schors, gedec. Pincet, mandje	Wereldmuseum Rotterdam (26183), erworben 1925, Sammler J. Wetstein

Mac Cluer- Golf-Gebiet		Ganze *Melo*-Schale	-	Museum Volkenkunde Leiden (1239-321), -

Nordküste, Papua		Brustschmuck, tränenförmiges Schalenstück aus *Melo* (15,5 x 7 cm), eine Durchbohrung, Schnur	Kriegsbrustschild, Holländisch Nord-Neuguinea	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 45182), erworben 1936, Sammler Laufs
Nordküste, Papua		Ganze orange-braune *Melo*-Schneckenschale	Schneckengehäuse der Gattung *Melo*, aus Teilstücken wurde wertvoller Schmuck hergestellt, manche Gehäuse waren auch sakrale Gegenstände, Länge 18 cm, stammt von der Küste Papuas, wurde als Geldersatz ins Hochland importiert	Völkerkundemuseum der Archiv- und Museumsstiftung Wuppertal (KL 179), erworben 2003, Sammler S. Zöllner



Ethnische Gruppe: Dani, Papua		Halskette aus einem Stück *Melo*-Schale (7 x 22 cm), zwei Durchbohrungen, darin festgemacht ein geflochtenes Band mit zwei Reihen *Nassa*-Schneckenschalen besetzt, an dem einen Ende ist ein Schweineschwanz befestigt	Brustschmuck, Schnur (60 cm) mit *Nassa* besetzt, angehängter Schweineschwanz, große Scheibe aus Schneckenschale	Museum der Weltkulturen Frankfurt (N.S. 64164) erworben 2002, Sammler Walter Märkel
Jiwika, Pass Valley, Baliemtal, Papua		Halskette aus sieben langen schmalen *Melo*-Schalenstücken in einem geflochtenen und mit *Nassa*-Schnecken besetzten Band gehalten	Halsschmuck, sieben schmale, lanzettförmige, gebogene Muscheln, in teils verschiedenen Längen, aufgereiht, Flechtband, *Nassa*schneckenbesatz, Material: Muschel, Farbe: natur	Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (42520), erworben 1971, gesammelt anlässlich der erweiterten Brazza-Expedition

Abenago, Pass Valley, Baliem-tal, Papua		Halskette, in der Mitte großes *Melo*-Schalenstück, auf jeder Seite fünf kleine, Band mit *Nassa*-Schneckenbesatz	Halskette, geflochtenes Band mit Holzverstärkung, *Nassa*-schneckenbesatz, ein großer gewölbter lanzettförmiger Muschelteil als Mitte flankiert von je fünf kleineren, Material: Muschel, Farbe: natur	Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (42528), erworben 1971, gesammelt anlässlich der erweiterten Brazza-Expedition 1971
Baliemtal, Papua		Halskette, großes *Melo*-Schalenstück, gefasst in ein geflochtenes Band, dieses ist mit drei Reihen kleiner *Nassa*-Schalen und einer blauen Perle geschmückt, links und rechts kleine *Melo*-Stücke	Borstsieraad met *cymbium*- en *nassa*schelpen. Borstsieraad voor mannen met een groot stuk *Cymbium*schelp en een van vezels gevlochten band waarop drie rijen *nassa*schelpen zijn genaaid. Tevens zijn nog een witte en blauwe kunststof kraal zichtbar (68 x 16 x 7 cm)	Tropenmuseum Amster-dam (5921-23), erworben 1963, Sammler J. T. Broekhuijse
Baliemtal, Papua		Halskette, in der Mitte großes *Melo*-Schalenstück, links und rechts davon kleinere Stücke, gehalten von einem geflochte-nen Band, welches mit zwei Reihen *Nassa*-Schalen und einer blauen Perle geschmückt ist	Borstsieraad met *cymbium*- en *nassa*schelpen. Borstsieraad voor mannen met delen van de *cymbium*schelp en *coix*pitten (55 x 15 x 5 cm)	Tropenmuseum Amster-dam (5921-24), erworben 1963, Sammler J. T. Broekhuijse

Baliemtal, Papua		Halskette, ein großes Schalenstück der *Melo*-Schale (16,5 x 6 cm), auf beiden Seiten je zwei kleinere Stücke (ca. 6,5 x 1 cm), in einem geflochtenen Band	Brustschmuck	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 53995), erworben 1982, Sammler N. Arnd
Baliemtal, Papua	-	Halskette mit vier *Melo*-Schalenstücken, ein Stück Fell, zwei blaue Perlen, fünf Kauri-Schalen, die zwei großen Stücke ca. 25 x 5 cm, die zwei kleineren ca. 8 x 2 cm	Halsversiering, van langwerpige schelpen, kauri-schelpen en europees naald (70 x 12,5 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (56116), erworben 1963, Sammler A. Ploeg
Baliemtal, Papua		Halskette, drei lange *Melo*-Schalenstücke sind an einem geflochtenen Band befestigt, langes Mittelstück 25 x 3,5 cm, die beiden anderen 10 x 2,5 cm	Halsversiering (19 x 12 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (56117), erworben 1963, Sammler A. Ploeg
Baliemtal, Papua		Halskette mit einem langen mittig angebrachtem *Melo*-Schalenstück (44 x 12 cm) und mehreren rechteckigen kleinen Stücken (1 x 1 cm)	Halsversiering, van kleine stukjes en een langwerpige schelp (44 x 12 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (56119), erworben 1963, Sammler A. Ploeg

Baliemtal, Papua		Halskette, fünf längliche *Melo*-Schalenstücke (8 x 2 cm)	Halsversiering, van vijf stukjes schelp (43 x 7,2 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (56118), erworben 1963, Sammler A. Ploeg

Ethnische Gruppe: Yali, Papua		Halsschmuck aus einem *Melo*-Schneckenschalenstück (15 x 7cm), geflochtenes Band, darin eingeflochten Kauri-Schalen, am einen Ende befestigt ein Stück Fell, am anderen zwei Samen, ein Stück Fell und ein Knochen	Geflochtenes Halsband mit großem Muschel- oder Schneckenanhänger, aus Pflanzenfaser geflochtenes Band in dessen Mitte ein großes Stück weißer Muschel- oder Schneckenschale und ein ebenfalls aus Pflanzenfasern geflochtenes Band mit 17 Kaurischneckenschalen, Hauptband (50 x 1,2 cm), großer Anhänger (15 x 7,5 cm), am Ende des Hauptbandes sind drei weitere Kaurischnecken und ein hellbraunes Fellstück zu finden, das andere Ende wurde mit zwei braunen Samenhüllen und einem dunkelbraunen Fellstück verziert, außerdem ist ein kleiner Knochen am Halsband festge-	Völkerkundemuseum der Archiv- und Museumsstiftung Wuppertal (KL 73), erworben 1999, Sammler S. Zöllner (?)

			macht, allen 20 Kauri ist der obere Gehäuseteil entfernt	
Ethnische Gruppe: Yali, Papua	Kein Bild (Objekt befand sich in einer Ausstellung außerhalb, im Fuhlrott-Museum)	-	Halsschmuck, geflochtenes Band mit Verschluss und *Nassa*-Schneckenbesatz, viele Kaurischnecken, ein großer und sieben kleine *Melo*-Schneckenstücke als Anhänger	Völkerkundemuseum der Archiv- und Museumsstiftung Wuppertal (KL 86), erworben (?), Sammler S. Zöllner (?)
Angguruk, Ethnische Gruppe: Yali, Papua		Zwei *Melo*-Schalenstücke (13,5 x 6 cm und 12 x 5,5 cm), je zwei Durchbohrungen, von einem geflochtenen Band gehalten	*Cymbium*-Muscheln als Halskette *meleij*, Länge des Bandes 45 cm, Material: *Cymbium*-Muschelstücke (2), geflochtene Schnur, gut erhalten, Schmuckgegenstand	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 52569), erworben 1976, Sammler G. und W. Schiefenhövel
Angguruk, Ethnische Gruppe: Yali, Papua		Halskette mit großem *Melo*-Schalenstück (16 x 6,5 cm), gehalten von einem geflochtenen Band mit je acht Kauri-Schalen auf jeder Seite	*Cymbium*-Muschel als Halskette *meleij*, Länge der Kette 91,5 cm, Material: *Cymbium*-Muschelstück, Kaurimuscheln, geflochtene Schnur, gut erhalten, Schmuckgegenstand	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 52568), erworben 1976, Sammler G. und W. Schiefenhövel

Angguruk, Ethnische Gruppe: Yali, Papua		Halskette mit großem *Melo*-Schalenstück (11,5 x 5 cm), zwei Durchbohrungen, von einem geflochtenen Band gehalten, je vier Kauri-Schalen links und rechts, zwei Krallen und ein Metallring	Halskette *sul* mit *meleij,* Länge des Halsbandes 36 cm, Material: *Cymbium*-Stück, Kaurimuscheln, zwei Schweinezähne, durchbohrte Metallscheibe, geflochtene Schnur, anscheinend fehlen Kaurimuscheln, ansonsten gut erhalten, an ein 1,6 cm breites Band sind die Muscheln und Zähne sowie das Metallstück befestigt	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 52567), erworben 1976, Sammler G. und W. Schiefenhövel
Angguruk, Ethnische Gruppe: Yali, Papua		Halskette mit großem *Melo*-Stück (9,5 x 4 cm) und 16 Kauri-Schneckenschalen, geflochtenes Band	Halskette *sul* mit *meleij*, Länge des Halsbandes 54,5 cm, Breite des Bandes 0,6 cm, Material: *Cymbium*-Stück, Kaurimuscheln, Band aus geflochtener Schnur, gut erhalten, in dem untersten Rand des Bandes aus geflochtener Schnur sind Kaurimuscheln befestigt. In der Mitte der Halskette hängt ein *Cymbium*-Stück, die Kette stammt aus Angguruk	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 52566), erworben 1976, Sammler G. und W. Schiefenhövel



Ethnische Gruppe: Eipo, Zentrales Hochland, Papua		Brustschmuck aus einem Stück *Melo*-Schale (10 x 15 cm), drei Durchbohrungen, schmales geflochtenes Band	Brustschmuck *meley*, Schalenstücke der *Cymbium*-Meeresschnecke. Aus dem Tiefland eingehandelt und sowohl von Männern wie von Frauen getragen. Sehr wertvoller seltener Schmuck. Ort des Erwerbs: Zentrales Hochland von West-Neuguinea, zentrales Eipomek-Gebiet. Dörfer Malingdam und Munggona/Kwarelala	Museum der Weltkulturen Frankfurt (N.S. 56827) erworben 1986, Sammler T. Michel
Ethnische Gruppe: Eipo, Zentrales Hochland, Papua		Brustschmuck, ein Stück *Melo*-Schale (7 x 13 cm), zwei Durchbohrungen, schmales geflochtenes Band, eine blaue Perle	Brustschmuck *meley*, Schalenstück der *Cymbium*-Meeresschnecke. Aus dem Tiefland eingehandelt und sowohl von Männern wie Frauen getragen. Sehr wertvoller seltener Schmuck. Ort des Erwerbs: Zentrales Hochland von West-Neuguinea. Zentrales Eipomek-Gebiet. Dörfer Melingdam und Munggona/Kwarelala	Museum der Weltkulturen Frankfurt (N.S. 56828) erworben 1986, Sammler T. Michel
Ethnische Gruppe: Eipo, Eipomek-Tal, Papua		Halskette, großes *Melo*-Schalenstück (14 x 9 cm), geflochtene Schnur	*Cymbium*-Brustschmuck *meleiy*, Länge der Muschelschale (15,2 cm), Länge der Schnur (26 cm), Material: *Cymbium*-Muschelschale, geflochtene Schnur, *ngungun* Material, gut erhalten, Schmuckgegenstand, stammt aus Diduwemna (Anm.: möglicherweise ursprünglich aus Nalca, denn dort waren *Cymbium* als Geschenke ausgeliehen worden), gelangte von dort an Sendem (Malingdam), der gab es Dengban (Munggona), von ihm erhalten	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 52512), erworben 1976, Sammler G. und W. Schiefenhövel
Kwarelala, Ethnische		Halskette mit großem *Melo*-Stück	Brustschmuck *meley* (20 x 8 cm),	Staatliche Museen zu

Gruppe: Eipo, Eipomek-Tal, Papua		(18 x 8 cm), zwei Durchbohrungen an der einen Schmalseite, Stoffband	*Cymbium*-Meeresschnecke, Pflanzenfaser-Schnur, ein Stück des gewölbten Schneckenhauses ist an der Schmalseite zweimal durchbohrt. Hier sind je eine Schnur (eine dünne, eine dickere) durchgezogen und mit einem Knoten gesichert. Die dünnere und kürzere Schnur ist mit der anderen zusammengeknotet. Der hohle Teil des Schneckengehäuses ist weiß, der gewölbte gelblich und weist stellenweise feine Riefen aus. Literatur: Hiepko, P. und W. Schultze-Motel: Floristische und ethnobotanische Untersuchungen im Eipomek-Tal, Irian Jaya (West-Neuguinea), Indonesein; Michel, T.: Interdependenz von Wirtschaft und Umwelt in der Eipo-Kultur von Moknerkon; Koch, G.: Ethnographische Notizen über einen Siedlungsbereich im oberen Eipomek-Tal, zentrales Bergland von Irian Jaya (West-Neuguinea), Indonesien	Berlin. Ethnologisches Museum (VI 52799), erworben 1977, Sammler T. Michel
Talim, Ethnische Gruppe: Eipo, Eipomek-Tal, Papua		Halskette, dreieckiges *Melo*-Schalenstück (ca. 9 x 3 cm), eine Durchbohrung, Schnur	*Cymbium*-Brustschmuck für Männer *melej* (9,5 x 3 cm), gut erhalten, hergestellt und erworben in Telebnám von Minmindelaik	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 51927), erworben 1975, Sammler K. Helfrich

Calap, Bime-Tal, Papua		*Melo*-Schalenstück (19 x 9,5 cm), zwei Durchbohrungen an der einen Schmalseite	-	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 53424), erworben 1978, Sammler U. Konrad
Calap, Bime-Tal, Papua		Halskette, großes *Melo*-Schalenstück (15,5 x 6,5 cm), zwei Durchbohrungen an der einen Schmalseite, dünne Schnur	*Meleix*, Calap, Besitzer: Lelemde, vor ca. 10 Jahren aus Ibume (Eipomek) importiert, (15,3 x 6,4 cm), *Cymbium diadema*, Bastschnur, die aus *Cymbium*-Gehäuse herausgeschnittene, durch Alterung (Abgriff) dünne (0,1 cm) Schmuckplatte ist an ihrer oberen Schmalseite zweimal durchbohrt. Durch beide Öffnungen ist eine Bastschnur gezogen, Brustschmuck für Männer	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 52142), geschenkt 1976 durch U. Konrad
Calap, Bime-Tal, Papua		Halskette, großes *Melo*-Schalenstück (12 x 4 cm), eine Durchbohrung an der einen Schmalseite	*Meleix*, Calap, Besitzer: Dirban, aus Tanime, *Cymbium diadema*, Bastschnur *butor*, die aus *Cymbium*-Gehäuse herausgeschnittene, durch Alterung (Abgriff) dünne (0,1 cm) Schmuckplatte (12,1 x 4,3 cm) ist an ihrer oberen Schmalseite durchbohrt. Durch die Öffnung ist eine grob verdrehte Bastschnur gezogen, Brustschmuck für Männer	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 52006), geschenkt 1975 durch G. Konrad

Herkunft	Abbildung	Beschreibung	Objekt	Sammlung
Mugwi-Tal, Hochland, Papua		Großes *Melo*-Schalenstück in der Mitte, rechts und links je fünf kleinere in einem Band, dieses ist besetzt mit drei Reihen *Nassa*-Schneckenschalen	Schmuck, geflochtenes Band mit drei Reihen von Muscheln besetzt, in der Mitte des Bandes ein großes Muschelstück befestigt, daneben jeweils fünf kleinere Muschelstücke, Material: Fasern, Muschel	Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (43498), geschenkt 1989 durch die Gebrüder Körper
Hochland, Papua		Großes trapezförmiges Stück *Melo*-Schale, acht Kauri-Schalen auf der einen, vierzehn auf der anderen Seite des geflochtenen und an einer Durchbohrung befestigten Bandes	Halskette, aus Pflanzenfasern (gehäkeltes Pflanzenfaserband), Kauris, Anhänger aus einem Muschelstück, Länge insgesamt 46 cm, Länge Anhänger 13 cm	Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (43515), geschenkt (?) durch Fr. Napitupulu-Schoch

Zentrales Hochland, Papua		Halsschmuck, ein Stück *Melo*-Schale(?) an einem geflochtenen Band	Borstversiering, stuk borstversiering, van een stuk schelp van een zoetwatermossel, voorkomende in de Kema-rivier, die van de Carstensz-toppen komt. Worden aan een touwtje om de hals gedragen (13 x 6 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (514-71), erworben 1927 durch voor Wetenschappelijk Onderzoek in Nederlands Indie
Hochland, Papua		Halsschmuck, ein kleines Stück *Melo*-Schale(?) an einer Schnur	Borstversiering, stuk borstversiering, van een stuk schelp van een zoetwatermossel, voorkomende in de Kema-rivier, die van de Carstensz-toppen komt. Worden aan een touwtje om de hals gedragen (9 x 5,5 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (514-72), erworben 1927 durch Comité voor Wetenschappelijk Onderzoek in Nederlands Indie
Zentrales Hochland, Papua		Halsschmuck, ein kleines Stück *Melo*-Schale(?) an einer Schnur	Borstversiering, stuk borstversiering, van een stuk schelp van een zoetwatermossel, voorkomende in de Kema-rivier, die van de Carstensz-toppen komt. Worden aan een touwtje om de hals gedragen (6,5 x 2,5 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (514-73), erworben 1927 durch Comité voor Wetenschappelijk Onderzoek in Nederlands Indie

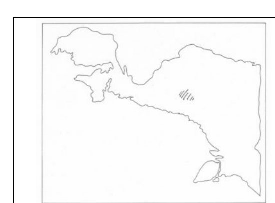
Zentrales Hochland, Papua		Halsschmuck, ein kleines Stück *Melo*-Schale(?) an eine Schnur	Borstversiering, stuk borstversiering, van een stuk schelp van een zoetwatermossel, voorkomende in de Kema-rivier, die van de Carstensz-toppen komt. Worden aan een touwtje om de hals gedragen (6,5 x 2,5 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (514-74), erworben 1927 durch Comité voor Wetenschappelijk Onderzoek in Nederlands Indie
Zentrales Hochland, Papua		Halsschmuck, ein kleines Stück *Melo*-Schale(?) an einem geflochtenen Band	Borstversiering, stuk borstversiering, van een stuk schelp van een zoetwatermossel, voorkomende in de Kema-rivier, die van de Carstensz-toppen komt. Worden aan een touwtje om de hals gedragen (7,5 x 4 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (514-75), erworben 1927 durch Comité voor Wetenschappelijk Onderzoek in Nederlands Indie
Zentrales Hochland, Papua		Stück *Melo*-Schale, zwei Durchbohrungen	Stuk schelp, een vrij groot stuk schelp, eveneens van een zoetwatermossel (13,5 x 6 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (514-243), erworben 1927 durch Comité voor Wetenschappelijk Onderzoek in Nederlands Indie

Zentrales Hochland, Papua		Stück *Melo*-Schale, eine Durchbohrung	Een borstversiering, vervaardigd van een ovaalvormig sterk witte schelp van een zoetwatermossel; in een der einden is een rond gat geboord ter bevestiging van ophangkoord; de eene zijde is convex, de andere concaaf (9,3 x 4,4 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (1298-110), erworben 1939, Sammler J. Koen
Nassau-Gebirge, Papua	-	*Melo*-Schale (7 x 5 cm) mit zwei Durchbohrungen	Borstversiering, van schelp maar zonder band (4,5 x 3,5 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (26600a), erworben 1928 durch Indische Comité voor de Wetenschappelijke Onderzoekingen, verzameld gedurende de „Stirling Dutch-America Expedition“
Nassau-Gebirge, Papua	-	*Melo*-Schalenstück (3 x 3 cm), zwei Durchbohrungen	Borstversiering, van schelp maar zonder band (5,5 x 5,2 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (26600b), erworben 1928 durch Indische Comité voor de Wetenschappelijke Onderzoekingen, verzameld gedurende de „Stirling Dutch-America Expedition“
Nassau-Gebirge, Papua	-	*Melo*-Schalenstück, längliche Form (6 x 2 cm), eine Durchbohrung	Borstversiering, van stukken schelp als no. 26599 doch met een doorboring en zonder band (6,2 x 3,1 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (26601b), erworben 1928 durch Indische Comité voor de Wetenschappelijke Onderzoekingen, verzameld gedurende de „Stirling Dutch-America Expedition“
Nassau-Gebirge, Papua	-	Stück *Melo*-Schale, dreieckige Form, am oberen Rand halbes	Borstversiering, van stukken schelp als 26599 (5,4 x 3,4 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (26601c), erworben

		Loch (Bruchstelle), ansonsten eine Durchbohrung, unter eine Kerbe, die quer verläuft		1928 durch Indische Comité voor de Wetenschappelijke Onderzoekingen, verzameld gedurende de „Stirling Dutch-America Expedition“
Nassau-Gebirge, Papua		Halskette, ein Stück Schale (*Melo*-Schale?), zwei Durchbohrungen, eine Kralle, eine geflochtene Schnur	Borstversiering, van schelp. Op twee plaatsen doorboord en met gevlochten band voor om de hals te dragen. Aanhangende nagel van buideldier. Stukken schelp van een zoetwatermossel in de Kema rivier, die van de Carstenz toppen komt (22 x 5 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (26599), erworben 1928 durch Indische Comité voor de Wetenschappelijke Onderzoekingen, verzameld gedurende de „Stirling Dutch-America Expedition“
Nassau-Gebirge, Papua	-	Stück Schale (*Melo*-Schale?) (ca. 7 x 2 cm), eine Durchbohrung	Borstversiering, van stukken van schelp met een doorboring en zonder band (6 x 3,2 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (26601a), erworben 1928 durch Indische Comité voor de Wetenschappelijke Onderzoekingen, verzameld gedurende de „Stirling Dutch-America Expedition“
Nassau-Gebirge, Papua		Halskette mit rechteckig zugeschnittenen *Melo*-Stücken, in einem Geflecht, fehlende Teile	Borstsieraad, voor mannen. Smal plat van touw gevlochten band, waarin rechthoekige stukjes witte schelp ingevlochten zijn (32 x 2 cm)	Museum Volkenkunde Leiden (2120-43), erworben 1927 durch Indische Comité voor de Wetenschappelijke Onderzoekingen, verzameld gedurende de „Stirling Dutch-America Expedition“

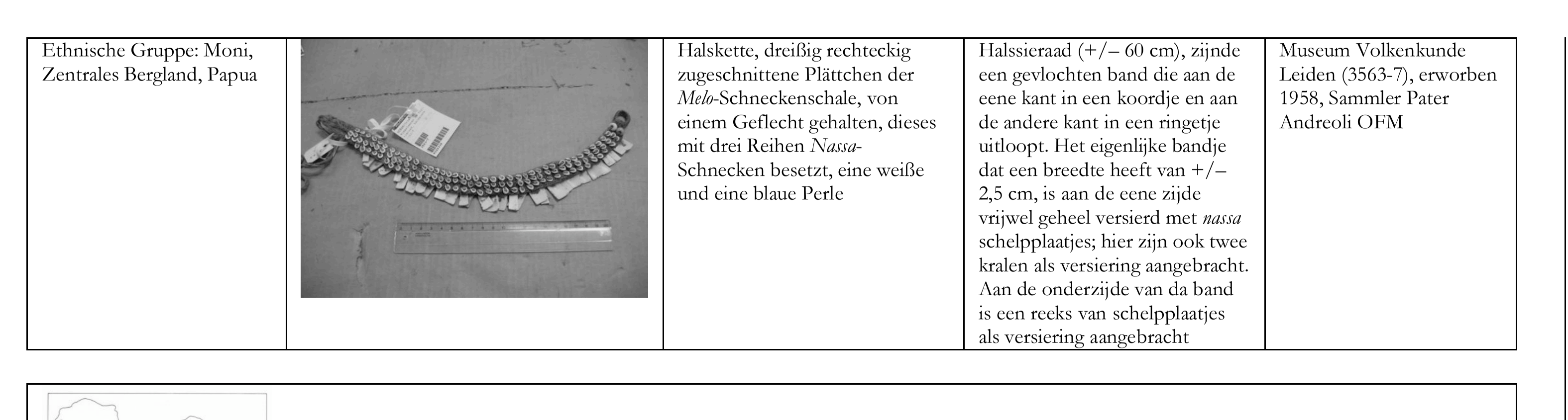
Nassau-Gebirge, Papua		Brustschmuck, dreieckiges Stück *Melo*-Schale(?), zwei Durchbohrungen, Schnur	Borstsieraad, voor mannen, langwerpig driehoekig stuk van een zoet-water-mossel (12 cm) (voorkomend in de Kemarivier) aan beide einden doorboord en aan een koord gehecht. De ex-marinier komt van de Carstensz-toppen	Museum Volkenkunde Leiden (2120-44), erworben 1927 durch Indische Comité voor de Wetenschappelijke Onderzoekingen, verzameld gedurende de „Stirling Dutch-America Expedition“
Nassau-Gebirge, Papua		Vier Schalenstücke der *Melo*-Schneckenschale(?) (alle ca. 4 cm), je mit mindestens einer Durchbohrung	-	Museum Volkenkunde Leiden (2120-46), -
Zentrales Hochland, Papua		Längliches Stück Schale (*Melo*-Schale?), mit zwei Durchbohrungen, scheinbar in der Breite getragen	Borstsieraad van een stuk *Ovula*-schelp, herkomst: bruikleen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden, een collectie voorwerpen afkomstig van de Berg-papoea's van Ned. Centraal Nieuw Guinea, speciaal van de stammen wonende in de Doraboe-vallei en het Kemadal (Moni-stam) en rondom de Wisselmeren (Ekari-stam) (9,5 x 3,3 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (28905), erworben 1940, Bruikleen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden

Zentrales Hochland, Papua		Halskette, kleine rechteckige *Melo*-Stücke, von einem geflochtenen Band gehalten	Halssnoer, halsband van gevlochten touw, versierd met stukjes schelpplaat (4,5 x 2,8 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (28895), erworben 1940, Bruikleen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden
Zentrales Hochland, Papua		Fünf *Melo*-Stücke, zwei große (ca. 13 x 5,5 cm), drei kleinere, je mindestens eine Durchbohrung	Borstsieraad voor mannen, bestaande uit vier stukken schelp van min of meer rechthoekige vorm, twee lange (15 x 13 cm) en twee korte (6 cm), en een klein onregelmatig gevormd stuk	Museum Volkenkunde Leiden (2120-45), erworben 1927 durch Indische Comité voor de Wetenschappelijke Onderzoekingen, verzameld gedurende de „Stirling Dutch-America Expedition“



Ethnische Gruppe: Ekari, Moni, Dem, Zentrales Hochland, Papua		Halskette mit kleinen, recht-eckigen Plättchen der *Melo*-Schnecke, von einem Geflecht gehalten	Halssieraad, bestand uit een 1 à 1,5 cm brede band, dicht ge-vlochten van touw, waaraan door middel van een doorboring rechthoekige stukjes schelpplaat vastgemaakt zijn, die van her midden af naar de kanten vrij geleidelijk in groote afmetingen (39 cm)	Museum Volkenkunde Leiden (2467-98), erwor-ben 1940 durch Koninklijk Nederlands Aardrijks-kundig Genootschap
Ethnische Gruppe: Ekari, Moni, Dem, Zentrales Hochland, Papua		Halskette mit kleinen, recht-eckigen *Melo*-Stücken und Zähnen (Hundezähne?), von einem Geflecht gehalten	Halssieraad, het band is open gevlochten en heeft een breedte van 1 cm. Aan de eene zijde in plaats van de stukjes schelpplaat een reeks van 11 hondetanden aan het band bevestigd (39 cm)	Museum Volkenkunde Leiden (2467-99), erwor-ben 1940 durch Koninklijk Nederlands Aardrijks-kundig Genootschap
Ethnische Gruppe: Ekari, Moni, Dem, Zentrales Hochland, Papua		Schalenstück aus *Melo*-Schale(?) (11 x 7 cm), mit zwei Durch-bohrungen (quer getragen?)	Borstsieraad, bestaande uit een enigszins langwerpige schelp (*Cymbium diadema* Lm.) (11,5 x 7 cm), die aan de beide uiteinden een doorboring vertoont	Museum Volkenkunde Leiden (2467-199), erwor-ben (?) durch Koninklijk Nederlands Aardrijks-kundig Genootschap
Ethnische Gruppe: Ekari, Moni, Dem, Zentrales Hochland, Papua	-	Schalenstück aus der *Melo*-Schale(?) (9 x 5,5 cm), zwei Durchbohrungen	Borstsieraad (9,5 x 5,5 cm), als no. 199, maar aan een der lang-zijden een rechthoekige insnijd-ding, terwijl beide doorboringen zich aan een der uiteinden bevin-den	Museum Volkenkunde Leiden (2467-201a), erworben 1940 durch Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genoot-schap

Ethnische Gruppe: Ekari, Moni, Dem, Zentrales Hochland, Papua		Schalenstück aus *Melo*-Schale(?) (9 x 7 cm)	Borstsieraad (9,5 x 7 cm), als no. 199, maar zonder de doorboringen	Museum Volkenkunde Leiden (2467-201), erworben 1940 durch Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap
Ethnische Gruppe: Ekari, Moni, Dem, Zentrales Hochland, Papua	-	Schalenstück aus *Melo*-Schale(?) (4 x 5 cm)	Borstsieraad (1 x 5,5 cm), voor mannen. Zijnde een onregelmatig gevormd fragment van een schelp met een gaatje langs een van de randen	Museum Volkenkunde Leiden (2467-202), erworben 1940 durch Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap
Ethnische Gruppe: Ekari, Moni, Dem, Zentrales Hochland, Papua		Halskette, 28 rechteckig zugeschnittene *Melo*-Stücke in einem Geflecht, dieses ist mit zwei Reihen *Nassa*-Schalen besetzt	Halssieraad (32,5 cm), het band heeft een breedte van 1 cm en er zijn maar twee rijen van nassa-schelpplaatjes. In plaats van de tanden rechthoekige stukjes schelpplaat die op dezelfde manier als de anderen zijn bevestigt. Aan de beide uiteinden van het band zijn stukjes vezelkoord vastgemaakt	Museum Volkenkunde Leiden (2467-85), erworben 1940 durch Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap
Ethnische Gruppe: Ekari, Moni, Dem, Zentrales Hochland, Papua		*Melo*(?)-Schalenstück (10,5 x 7 cm)	Borstsieraad (10,5 x 7 cm), zonder doorboringen	Museum Volkenkunde Leiden (2467-200), erworben 1940 durch Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap

Ethnische Gruppe: Moni, Zentrales Bergland, Papua		Halskette, dreißig rechteckig zugeschnittene Plättchen der *Melo*-Schneckenschale, von einem Geflecht gehalten, dieses mit drei Reihen *Nassa*-Schnecken besetzt, eine weiße und eine blaue Perle	Halssieraad (+/– 60 cm), zijnde een gevlochten band die aan de eene kant in een koordje en aan de andere kant in een ringetje uitloopt. Het eigenlijke bandje dat een breedte heeft van +/– 2,5 cm, is aan de eene zijde vrijwel geheel versierd met *nassa* schelpplaatjes; hier zijn ook twee kralen als versiering aangebracht. Aan de onderzijde van da band is een reeks van schelpplaatjes als versiering aangebracht	Museum Volkenkunde Leiden (3563-7), erworben 1958, Sammler Pater Andreoli OFM



Südküste, Papua		Zwei Stück *Melo*-Schale, ein größeres und ein kleineres, verbunden mit einem kurzen Stück Schnur, verziert mit grauen und roten Samen	Schambedekking van schelpen van Zuid Nieuw Guinea. Zowel de plaat als de dopschelp wordt gedragen door de mannen van de Zuidkust en langs het rivier-gebied. Het genoemde exem-plaar bestaat uit een ovaal stuk schelp (10,5 cm) waaraan aan koordje met enkele rode en witte pitten, hieraan weer onregelma-tig gevormde kleiner stuk schelp	Tropenmuseum Amster-dam (1468-138), erworben 1941, Sammler C. Scher-mers

Südküste, Papua		Schamschutz aus *Melo*-Schneckenschale, zwei Durchbohrungen, geflochtenes Band daran zwei kleinere *Triton*-Schnecken befestigt	Schambedekking	Tropenmuseum Amsterdam (1468-197), erworben 1941, Sammler C. Schermers
Südküste, Papua		Brustschmuck, ein Geflecht in dem vier spitze *Melo*-Schalen(?) gehalten werden, blaue Perlen		Tropenmuseum Amsterdam (520-28)
Südküste, Papua		Kleine *Melo*-Schale (14 x 8 cm), Spuren einer Zeichnung (Tätowierung?), mit zwei Durchbohrungen	Penisschelp, zijnde een schelp van de *Cymbium diadema* Lm. (15,5 x 8,5 cm). Langwerpig van vorm met aan de eene zijde een diadeem-vormig uiteinde	Museum Volkenkunde Leiden (2468-191), erworben 1939 durch Vereniging „Maloeka“ aus Ambon

Südwesten, Papua		Nasenschmuck, zwei bogenförmige Teile der *Melo*-Schnecke, Verbindungsstelle mit Harz überzogen	Neussieraad (11,6 x 6,2 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (47735), geschenkt 1958 durch J. P. R. F. Hulsman
Südwesten, Papua		Nasenschmuck aus *Melo*-Schneckenschale, ein Ende abgebrochen (12 x 6 cm)	Nasenschmuck, zwei Spiralen aus Muschelschalen, Breite 12 cm	Museum der Weltkulturen Frankfurt (N.S. 48817), erworben 1970, Sammler M. L. J. Lemaire, Amsterdam
Anam ham?, Südwesten, Papua	-	Nasenschmuck aus zwei Teilen der *Melo*-Schnecke, eckige Form (Kamoro?)	Neussieraad (12 x 7,5 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (48859), erworben 1959, Sammler C. M. A. Groenevelt
Anam ham? Südwesten, Papua		Nasenschmuck, aus der *Melo*-Schnecke, linke Seite fehlt	Neussieraad (13,2 x 7,5 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (48854), erworben 1959, Sammler C. M. A. Groenevelt
Südwesten, Papua	-	Nasenschmuck aus zwei Teilen der *Melo*-Schneckenschale	Neussieraad (9 x 5 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (41151), erworben 1957, Sammler C. Oliemans

Dorf Kikiria, Fluss Ykema, Süden, Papua		Nasenschmuck aus zwei bogenförmigen Teilen der *Melo*-Schale, Verbindungsstelle ohne Harz	Neussieraad (17,5 x 5,6 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (13273), erworben 1908, Sammler H. van Herwerden
Dorf Kikiria, Fluss Ykema, Süden, Papua		Nasenschmuck aus zwei bogenförmigen Teilen der *Melo*-Schale, Verbindungsstelle ohne Harz	Neussieraad (12 x 5,5 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (13272), erworben 1908, Sammler H. van Herwerden



Oetoeboewe-Flussgebiet, Südwestküste, Papua		Schambedeckung aus einem fast runden Stück *Melo*-Schale (15 x 16 cm), zwei Durchbohrungen, geflochtenes Band	Penisbedekking, groot ovaal stuk schelp (16 x 19 cm), waarin twee gaten; hierdoor is een gevlochten gordel (100 x 2 cm) gestoken van grijs touw; in het midden het breedst, aan een einde met een oog, aan het andere met een knoop	Museum Volkenkunde Leiden (1779-24), erworben 1911, Sammler A. J. Gooszen
Utakwa-River, Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schamschutz aus *Melo*-Schneckenschale, in relativer Mitte zwei große Durchbohrungen, geflochtene Schnur	Shell pubic cover, with two holes through which a waist band of plaited bast like material passes, from the collection from the Utakwa-Mimika-River region, Southern Netherlands New Guinea, collected by the late A. F. R. Wollaston on the Ornithological Expedition 1910, Wollaston "Pygmies and Papuans", Haddon and Rayard "Ethnographical Collections. Utakwa-River, New Guinea", Rawling "Land of New Guinea Pygmies"	British Museum London (1939.Oc.5.56), erworben 1912 (?), Sammler A. F. R. Wollaston
Utakwa-River, Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schamschutz aus *Melo*-Schneckenschale, in relativer Mitte zwei große Durchbohrungen, geflochtenes Bastband mit losen Enden	Shell pubic cover, another similar, with waist band of vegetable fibre stung with six tufts of grass, from the Utakwa-Mimika-River region, Southern Netherlands New Guinea, collected by the late A. F. R. Wollaston on the Ornithological Expedition 1910, Wollaston "Pygmies and Papuans", Haddon and Rayard "Ethnographical Collections. Utakwa-River, New	British Museum London (1939.Oc.5.57), erworben 1912 (?), Sammler A. F. R. Wollaston

			Guinea", Rawling "Land of New Guinea Pygmies	
Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schambedeckung, zwei größere Löcher in relativer Mitte, eine gedrehte Schnur	Penisschelp. Afkomstig van de Mimika, Zuidkust van Nieuw Guinea. Grote lepelbladvormige schelp (*Melo diadema?)* op twee plaatsen doorboord. Deze schelp wordt aan een touw of band voor de schaamstreek gehangen (15 x 10,5 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (16-443), erworben 1915, Sammlung, 's Rijks Ethnografisch Museum
Ethnische Gruppe wahrscheinlich: Kamoro, Papua		Nasenschmuck, aus zwei Teilen der *Melo*-Schneckenschale, Verbindung mit Harz überstrichen, typisch „eckige" Form der Kamoro	Neusversiering, van schelpen, van de bewoners aan de rivier Octanata	Museum Volkenkunde Leiden (16-540), erworben 1861, Sammler S. Müller
Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Ganze *Melo*-Schale, kleine Löcher, Rand ausgefranst (20 x 16 cm)	Hoosvat, uit een grote *Melo diadema* schelp (18 x 24 cm)	Museum Volkenkunde Leiden (1854-222), erworben 1913 durch Maatschappij ter Bevordering van het Natuurkundig Onderzoek der Nederlandse Koloniën

Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schambedeckung, *Melo*-Schale (15 x 10 cm) mit zwei Durchbohrungen	Penisschelp	Museum Volkenkunde Leiden (3600-6899), erworben 1915 durch Bat. Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Ontvangen door tussenkomst v/h Rijks Ethnografisch Museum te Leiden
Otakwa, Ethnische Gruppe :Kamoro, Papua		Schambedeckung, *Melo*-Schale (14 x 10 cm), zwei Durchbohrungen	Penisschelp, in de vorm van een langwerpig rond schoteltje, met bol oppervlak. De lengte varieert van 15,5 – 13 cm, de breedte van 11 – 9 cm. Twee doorboringen in de bovenste smalle helft aangebracht, laten een koord door, waarmee de schelp om het lichaam wordt bevestigd	Museum Volkenkunde Leiden (3600-6900), erworben 1914, Sammler Kapitein H. Helb en de eerste Luitenant G. A. Ilgen
Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schambedeckung, *Melo*-Schale mit zwei Durchbohrungen	Schambedeking, onregelmatig stuk schelp (12,5 x 15,5 cm) met twee onregelmatige gaten waardoor een vezelkoord geregen kan worden voor bevestiging om de heupen	Museum Volkenkunde Leiden (1416-94), erworben 1903, Sammler W. De Jong

Ethnische Gruppe: Kamo-ro, Papua		Schambedeckung, *Melo*-Schale mit zwei Durchbohrungen	Penisschelp (12 x 15 cm), ovaal stuk senifususschelp, met twee vierkante gaten	Museum Volkenkunde Leiden (1904-879), erworben 1914 durch Bat. Genootschap van Kunsten en Wetenschappen
Ethnische Gruppe: Kamo-ro, Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale (14 x 12 cm) mit zwei Durchbohrungen, gedrehte Schnur	Penisschelp, van *Melo diadema* schelp (12 x 15 cm), op twee plaatsen doorboord en opgehangen aan een dubbel snoer van ineen gedraaide plantenvezels. Dient tevens als buikbeschermer	Museum Volkenkunde Leiden (1971-493), erworben 1919, Sammler A. J. Gooszen
Ethnische Gruppe: Kamo-ro, Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale (10 x 7 cm), zwei Durchbohrungen, aufwändig geflochtenes Band	-	Museum Volkenkunde Leiden (1889-62), -

Otakwa-Fluss, Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale (12 x 8,5 cm) mit zwei Durchbohrungen	Schaambedekking	Museum Volkenkunde Leiden (3600-6860), geschenkt 1923 durch Afkomstig van de Hoofdcursus te Kampen, schenking dhr. J. J. de Bie
Otakwa-Fluss, Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale (12 x 9,5 cm), zwei Durchbohrungen	Schaambedekking	Museum Volkenkunde Leiden (3600-6859), geschenkt 1923 durch Afkomstig van de Hoofdcursus te Kampen, schenking dhr. J. J. de Bie
Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale (14 x 8 cm), zwei Durchbohrungen	Schaambedekking, en witte horen (*Voluta diadema*)	Museum Volkenkunde Leiden (16-518), erworben 1861, Sammler S. Müller

Kaap Steenboom, Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale (14 x 9 cm), zwei Durchbohrungen	Schaambedekking, een *Melo diadema* schelp (19,5 x 9 cm) met twee onregelmatige gaten voor het vezelkoord ter bevestiging om de heupen	Museum Volkenkunde Leiden (1416-95), erworben 1903, Sammler W. De Jong
Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale (7,5 x 6 cm), drei Durchbohrungen	-	Museum Volkenkunde Leiden (1670-31), -
Otakwa-Fluss, Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale (12 x 9,5 cm), zwei Durchbohrungen	Schaambedekking	Museum Volkenkunde Leiden (3600-6859), geschenkt 1923 durch Afkomstig van de Hoofdcursus te Kampen, schenking dhr. J. J. de Bie

Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale (14 x 8 cm), zwei Durchbohrungen	Schaambedekking, en witte horen (*Voluta diadema*)	Museum Volkenkunde Leiden (16-518), erworben 1861, Sammler S. Müller
Kaap Steenboom, Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale (14 x 9 cm), zwei Durchbohrungen	Schaambedekking, een *Melo diadema* schelp (19,5 x 9 cm) met twee onregelmatige gaten voor het vezelkoord ter bevestiging om de heupen	Museum Volkenkunde Leiden (1416-95), erworben 1903, Sammler W. De Jong
Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale (7,5 x 6 cm), drei Durchbohrungen	-	Museum Volkenkunde Leiden (1670-31), -
Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua	-	Schambedeckung aus *Melo*-Schale (12 x 6,5 cm), zwei Durchbohrungen, Stoffband	-	Museum Volkenkunde Leiden (1971-492c), -
Ethnische Gruppe: Kamoro, Papua	-	Schambedeckung aus *Melo*-Schale (12,5 x 8,5 cm), zwei Durchbohrungen	-	Museum Volkenkunde Leiden (1971-492b), -

Ohne Herkunftsangabe, ethnische Gruppe wahrscheinlich: Kamoro		Nasenschmuck aus einem Teil, typisch „eckige" Form der Kamoro	Neussieraad (9,7 x 6 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (34630), erworben 1911, Sammler J. A. Hondius van Herwerden, gezaghebber der Gouv. Marine



Ethnische Gruppe: Asmat, Papua	-	Große *Melo*-Schale, unbearbeitet	Meeresschnecke (*Melo amphora*), Farbe: braun, Größe 25 cm	Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (X 092), erworben (?), Sammler G. und U. Konrad
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua	-	Große dunkle *Melo*-Schale, unbearbeitet	Meeresschnecke (*Melo amphora*), Farbe: braun, Größe: 31 cm	Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (X 091), erworben (?), Sammler G. und U. Konrad
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua	-	Mittelgroße *Melo*-Schale mit spitzen Schulterstacheln, orange	Meeresschnecke (*Melo amphora*), Farbe: hell mit dunklen Flecken, Größe: 20,5 cm	Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (X 090), erworben (?), Samm-

				ler (?)
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Gürtel, großes, rundes Stück *Melo* (13 x 13 cm), zwei Durchbohrungen, zweifarbig geflochtenes Band, Coix-Tränen, Kasuarfederkiele, roter Stoff	Gordel (63 x 4,5 cm) met schelp, van touw gevlochten. Aan het eene uiteinde een lus, aan de andere kant uitlopend in twee bandvormige koorden. Een van deze is gehaald door twee gaten in een ronde groote schelp (13,5 cm) met bolvormig oppervlak (de penisbedekking?). Het touwwerk in de gordel is met donkeren lichtgekleurde vezelreep omwonden. Hierdoor heeft het voorwerp aan de buitenkant een matachtig aanzien gekregen. Langs de beide overlangs zijden een streng coixzaadjes , die aan de bovenkant op twee plaatsen gebroken en onderaan op een plaats onderbroken is. Op vier plaatsen aan de onderzijde twee afhangende koordjes, waaraan aan een stukje kasuarissen geregen zijn met aan het einde een stukje rood katoen of een bosje vezels (bij een der koordjes ontbreek dit). Voorwerp verzameld door C. C. Verhey van Wijk in juni-juli 1953. Geen nadere herkomstopgave	Museum Volkenkunde Leiden (3070-363), erworben 1954, Sammler S. Kooijman

Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck aus zwei spiralförmigen Teilen der *Melo*-Schale	Neusversiering, verwaardigd uit twee deelen van een schelp, onderling verbonden door een stuk hars. De schelpen zijn niet gesloten ovale ringen. Deze Neusversiering wordt gedragen in het doorboorde neustussenschot, *Cymbium* schelp? (12,5 x 7 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (2563-33), erworben 1957, C. M. A. Groenevelt
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Schamschutz aus *Melo*-Schale, zwei Durchbohrungen, geflochtenes Band	Penisschelp, een deel van een grote schelp in de vorm van een kleine, ondiepe en wat ovale schotel. De scherpe randen van de schelp zijn botgemaakt. Door twee ronde gaatjes, ongeveer in het midden is een uit plantenvezels gevlochten touw geregen, waarmee de schelp om het middel gebonden kan worden en wel zodanig dat deze schelpen door mannen gedragen en is dit gebruik ouder dan het dragen van peniskokers (16, 3 x 12 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (2563-53), erworben 1957, Sammler C. M. A. Groenevelt
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Schamschutz aus *Melo*-Schale, zwei Durchbohrungen, geflochtenes Band mit grauen *Coix*-Samen	Penisschelp, een deel van een grote schelp in de vorm van een ondiepe, wat ovale schotel. De randen van de schelp zijn bot gemaakt. Twee ronde gaatjes ongeveer in het midden dienen om een uit plantenvezels gevlochten touw door te laten waarmede de schelp om het lichaam gebonden wordt. Dit touw heeft als versiering grijze *coix*-zaden. Tegen de binnenkant van de schelp zijn de resten van kleine schelpjes. Volgens Koch	Tropenmuseum Amsterdam (2563-54), erworben 1957, Sammler C. M. A. Groenvelt

			worden deze schelpen door mannen gedragen en is deze dracht onder dan het gebruik van peniskokers (15,5 x 13 cm)	
[Wahrscheinlich ethnische Gruppe: Asmat], Papua		*Melo*-Schale	Schelp (penisschelp), een schelp donkerbruin van kleur met lichtere vlekken. Het ondereinde heeft enige uitsteeksels (13 x 7 cm)	Tropenmuseum Amster-dam (2834-46), erworben 1959, Sammler F. Bodes en Bode
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		*Melo*-Schale (ca. 10 cm)	*Cymbium* schelp (voor het eten van sagopap)	Wereldmuseum Rotter-dam (48522), erworben 1958, van Stockum's Antiquariaat te Den Haag
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		*Melo*-Schale (ca. 12 cm)	*Cymbium* schelp (voor het eten van sagopap)	Wereldmuseum Rotter-dam (48523), erworben 1958, van Stockum's Antiquariaat te Den Haag

Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		*Melo*-Schale (ca. 10 cm)	*Cymbium* schelp (voor het eten van sagopap)	Wereldmuseum Rotterdam (48524), erworben 1958, van Stockum's Antiquariaat te Den Haag
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (7 x 4 cm), typische Form, aber aus einem Stück der *Melo*-Schale (unfertig)	Neussieraad (7 cm), gemaakt van een schelp die door afslijping de in onderstaande tekening aangegeven vorm heeft gekregen	Museum Volkenkunde Leiden (3715-53), erworben 1960, Sammler H. J. Van der Voort
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (8,5 x 4 cm), zwei bogenförmige Stücke aus *Melo*-Schale, Verbindungsstelle mit Harz überstrichen	Neusversiering van schelpplaat, nagenoeg symmetrisch, bestaande uit twee haakvormige schelpplaten, die aan een uiteinde doorboord zijn en daarmee touwtje aan elkaar gebonden. Voorwerp verzameld door C. C. Verhey van Wijk in juni-juli 1953. Geen nadere herkomsttopgave	Museum Volkenkunde Leiden (3070-395), erworben 1954, Sammler S. Kooijman

Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (6 x 10 cm) aus zwei Teilen der *Melo*-Schneckenschale, Bindung mit Harz überzogen	Neusversiering (10 cm) van schelpplaat, nagenoeg symmetrisch, bestaande uit twee vleugelvormige stukken schelpplaat, in het midden door hars verbonden. Voorwerp verzameld door C. C. Verhey van Wijk in juni-juli 1953. Geen nadere herkomstopgave	Museum Volkenkunde Leiden (3070-390), erworben 1954, Sammler S. Kooijman
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (6 x 10 cm), zwei bogenförmige Teile der *Melo*-Schnecke, Bindung ohne Harz	Neusversiering (10,5 cm) van schelpplaat, Nagenoeg symmetrisch, bestaande uit twee haarvormige schelpplaaten, die aan een uiteinde doorboord zijn en daar met touwtje aan elkaar gebonden. Voorwerp verzameld door C. C. Verhey van Wijk in juni-juli 1953. Geen nadere herkomstopgave	Museum Volkenkunde Leiden (3070-394), erworben 1954, Sammler S. Kooijman
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (5,5 x 10 cm), zwei Teile der *Melo*-Schneckenschale, Bindung ohne Harz, eine Flickstelle	Neussieraad (12 x 5 cm), twee stukken visvormige geslepen witte schelp, doorboord en met elkaar verbonden door een (vezel) touw. Het eene stuk is gebroken, aan elkaar genaaid met touw en geplakt met een zwarte substantie.	Museum Volkenkunde Leiden (3715-51), erworben 1960, Sammler H. J. Van der Voort Poeldijk

Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (6 x 10 cm), aus zwei bogenförmigen Teilen der *Melo*-Schnecken-schale, Bindung ohne Harz	Neussieraad (6 cm), bestaande uit twee sikkelvormige geslepen schelpplaaten die beide aan de brede uiteinden doorboord zijn en daarmee verzekerd en aan elkaar zijn vastgebonden	Museum Volkenkunde Leiden (3715-52), erworben 1960, Sammler H. J. Van der Voort Poeldijk
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (5,5 x 8,5 cm) aus zwei bogenförmigen Teilen der *Melo*-Schnecken-schale	Neusversiering (10,5 cm) van schelpplaat, nagenoeg symmetrisch, bestaande uit twee nagenoeg vlakke, rolvormige stukken schelpplaat, in het midden verbonden door hars, waarin aan een kant twee rode pitjes zijn vastgekleefd. Voorwerp verzameld door C. C. Verhey van Wijk in juni-juli 1953. Geen nadere herkomstopgave	Museum Volkenkunde Leiden (3070-391), erworben 1954, Sammler S. Kooijman
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (6 x 9 cm) aus zwei spiralförmigen Teilen der *Melo*-Schale, Bindung mit Harz überzogen	Neusversiering van schelpplaat, bestaande uit twee haakvormige schelpplaatten, een grote en een kleine, die aan een kant met een stuk hars aan elkaar verbonden zijn. Voorwerp verzameld door C. C. Verhey van Wijk in juni-juli 1953. Geen nadere herkomstopgave	Museum Volkenkunde Leiden (3070-393), erworben 1954, Sammler S. Kooijman

Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (5,5 x 10,5 cm), aus zwei bogenförmigen Teilen der *Melo*-Schnecke, Bindung mit Harz überzogen	Neusversiering (11 cm) van schelpplaat, nagenoeg symmetrisch, bestaande uit twee nagenoeg vlakke, haakvormige stukken schelpplaat; in het midden verbonden door hars. Voorwerp verzameld door C. C. Verhey van Wijk in juni-juli 1953. Geen nadere herkomstopgave	Museum Volkenkunde Leiden (3070-392), erworben 1954, Sammler S. Kooijman
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette, bogenförmiges *Melo*-Stück (ein Teil eines Nasenschmucks?), Kasuarfederkiele, graue Hiobstränen, Holzstückchen als Verschluss	Halsketting (46 cm), van drie stukken kasuarissen, waartussen (aan twee draaden geregen), *coix*-zaden en een stuk maanvormig geslepen schelp (van een neussieraad oorspronkelijk?) als hanger. Aan [ieder] zijden van de pennen een eind dubbel geregen *coixz*aden; in 't midden vastgemaakt, sluiting van bamboeknop en een lus. Door schenker ter plaatse verzameld in de jaren 1955-1958	Museum Volkenkunde Leiden (3715-61), erworben 1960, Sammler H. J. Van der Voort
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Schambedeckung, ovale *Melo*-Schale (12 x 10 cm), zwei Durchbohrungen, Kordel	Schelp met koord, min of meer eivormige, holle schelp (13 x 10 cm) met in het midden twee doorboringen, waardoor een koord gehaald is. Penisbedekking? Voorwerp verzameld door C. C. Verhey van Wijk in juni-juli 1953. Geen gegevens over functie en nadere plaats van herkomst	Museum Volkenkunde Leiden (3070-425), erworben 1954, Sammler S. Kooijman

Ethnische Gruppe: Asmat, Papua [wahrscheinlich falsch, eher Ort Enarotali, Ethnische Gruppe :Me]		Halskette mit vierreihigem *Nassa*-Besatz und rechteckigen *Melo*-Stücken (3 x 3 cm)	Halssieraad, 24 afhangende rechthoekige schelpplaaten (79 x 6,5 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (34736), erworben 1954, Sammler G. C. van der Gen
Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck aus *Melo*-Schneckenschale, mit Bindung, aber ohne Harzüberzug, ungewöhnlich filigrane Form (13 x 6 cm)	Nasenschmuck, zugeschnitten aus Muschelscheibe, verbunden, Breite 13,5 cm	Museum der Weltkulturen Frankfurt (N.S. 64158), erworben 2002, Sammler Walter Märkel
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, mit vier dekorativen Durchbrüchen, mehrere Flickstellen	*bipane*-Nasenschmuck aus der Schale der *Melo amphora* (12,7 x 5,2 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076760), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, mit acht dekorativen Durchbrüchen	*bipane*-Nasenschmuck aus der Schale der *Melo amphora* (15,4 x 5,2 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076761), erworben 2003, Sammler J. Knol

Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, einfache Form	*bipane*-Nasenschmuck aus der Schale der *Melo amphora* (11,2 x 6 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076762), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, einfache Form	*bipane*-Nasenschmuck aus der Schale der *Melo amphora* (11 x 4,3 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076763), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, einfache Form	*bipane*-Nasenschmuck aus der Schale der *Melo amphora* (8,1 x 4,2 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076764), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, einfache Form	*bipane*-Nasenschmuck aus der Schale der *Melo amphora* (10,2 x 5,7 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076765), erworben 2003, Sammler J. Knol

Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, überlappende Form	*bipane*-Nasenschmuck aus der Schale der *Melo amphora*	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076766), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, gerade Form	*bipane*-Nasenschmuck aus der Schale der *Melo amphora* (12 x 4,8 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076767), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, schlichte Form	*bipane*-Nasenschmuck aus der *Melo amphora* (9,5 x 4,3 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076768), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe :Asmat, Papua		Nasenschmuck, eckige Form	*bipane*-Nasenschmuck aus der *Melo amphora* (11 x 4,3 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076769), erworben 2003, Sammler J. Knol

Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, eckige Form	*bipane*-Nasenschmuck aus der *Melo amphora* (11,7 x 4 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076770), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, eckige Form	*bipane*-Nasenschmuck aus der *Melo amphora* (9,2 x 3,6 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076771), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, eckige Form	*bipane*-Nasenschmuck aus der *Melo amphora* (9,3 x 4 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076772), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, eckige Form	*bipane*-Nasenschmuck aus der *Melo amphora* (9 x 5,2 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076773), erworben 2003, Sammler J. Knol

Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette, großes ovales Stück aus *Melo*-Schale, quer an einer mit Samen verzierten Schnur getragen	Brustschmuck aus einem Stück *Melo*-Schale, Länge 40 cm	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076820), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette, großes dreieckiges Stück aus einer *Melo*-Schale, an einer Schnur, verziert mit Samen	Brustschmuck aus einem Stück *Melo*-Schale, Länge 43,8 cm	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076821), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette, kleineres dreieckiges Stück *Melo*-Schale mit drei Einritzungen, Schnur mit Samen verziert	Kette, *Coix*-Kette mit einem Stück *Melo*-Schale, Länge 43 cm	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076822), erworben 2003, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette, kleines Stück *Melo*-Schale, Schnur verziert mit verschiedenen Samen und Federn	Brustschmuck aus einem Stück *Melo*-Schale und Federn, Länge 32 cm	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076823), erworben 2003, Sammler J. Knol

Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Ganze *Melo*-Schale, bräunlich, mit einem Loch	Alte Nackenstütze aus der Schale der *Melo amphora* (26,5 x 19 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076701), erworben 1999, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Etwas kleinere ganze *Melo*-Schale, bräunlich	Kleinere Nackenstütze aus der Schale der *Melo amphora* (23 x 15 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076702), erworben 2002, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Ganze *Melo*-Schale, bräunlich, Loch beim Gewinde	Wasserschöpfer für die Sagowäsche aus der Schale der *Melo amphora,* auch zum Ausschöpfen der Boote verwendet (28,5 x 19 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076703), erworben 2002, Sammler J. Knol
Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Kleinere ganze *Melo*-Schale, dunkelbraun, Gewinde durch ein großes Loch freigelegt	Kleinerer Wasserschöpfer für die Sagowäsche aus der Schale der *Melo amphora,* auch zum Ausschöpfen der Boote verwendet (22 x 15 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076704), erworben 2002, Sammler J. Knol

Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette mit Zähnen (Hundezähne?), geflochtenes Band, mit *Melo*-Stück (ca. 8 cm)	Halssieraad (46 x 7,5 cm), was door het Onderwijscentrum Utrecht ondergebracht bij het Hendrik van der Vlist College. Het onderwijscentrum heeft de Lorenzt-collectie in 1965 voor een symbolisch bedrag van fl 250.- aangekocht van mevr. Tissot-Immick (aangetrouwde familie van dhr. Lorentz). Deze voorwerpen zijn waarschijnlijk verzameld tijdens de 2e Lorentz-expeditie in 1909. Zie verder dossier SAC	Wereldmuseum Rotterdam (71242), erworben 1990, Sammler H. A. Lorentz
Saman, Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, großflächige Form, mit einer Schnur versehen	*bipane*-Nasenschmuck, an einer Schnur getragen. Das Stück gehörte Dorfoberhaupt Tonakota, der es von seinem Vater Akam erbte. Hersteller war dessen Vater Tomuto, (34 cm L, 10,6 x 5,3 cm)	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (076807), erworben 2003, Sammler J. Knol
Fajit-Fluss, Basim, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua	-	Große *Melo*-Schale mit einem Loch nahe am Gewinde	Meeresschnecke (*Melo amphora*), als Wasserschöpfer bei der Sagogewinnung benutzt, über dem Gewinde ist ein Stück abgeschlagen um einen besseren Griff zu ermöglichen, Farbe: braun-grau, Größe: 28 x 19 cm	Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (X 054), erworben (?), Sammler G. und U. Konrad
Japtambor, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua	-	Große *Melo*-Schale mit einem Loch nahe am Gewinde	Schnecke als Wasserschöpfer, große Schnecke (*Melo amphora*), die als Wasserschöpfer bei der Sagogewinnung gebraucht wird, Farbe: natur, Größe 27,5 cm	Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (X 087), erworben (?), Sammler G. und U. Konrad
Fayit-Fluss, Baous, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua	-	(?)	Bailer shell, shell with part out from handle: used for dipping water when pounding Sago,	Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (X

			Farbe: unpainted, Größe 30 x 22 x 12 cm	026), erworben (?), Sammler G. und U. Konrad
Fayit-Fluss, Baous, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua	-	Große *Melo*-Schale mit weiter Öffnung, braun-orange	Bailer shell, shell for dipping water when pounding Sago, Farbe: unpainted, Größe: 22 x 13 x 19 cm	Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (X 027), erworben (?), Sammler G. und U. Konrad
Fayit, Basim, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua	-	Mittelgroße *Melo*-Schale, bräunlich	Meeresschnecke, Farbe: dunkelbraun, Größe: 19,5 x 12 cm	Völkerkundemuseum der J. und E. von Portheim-Stiftung Heidelberg (X 055), erworben (?), Sammler G. und U. Konrad
Jakapis, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Gürtel, ein kreisförmiges *Melo*-Schalenstück (13,5 x 11,5), zwei große Löcher, darin befestigt geflochtenes Band, verbunden mit dem Gürtel bestehend aus einem Geflecht mit Kasuarfedern	Ziergürtel, Kasuarfedern (Casuarius inappendiculatus?), Binsen(?), Bast, *Cymbium*-Schale (*Melo amphora*), (55 x 30 cm), von einem ca. 5 cm breiten Band aus geflochtenen Binsen(?) und Bastschnüren hängt eine Lage von ca. 25 cm langen graubraunen Kasuarfedern (vermutlich *Casuarius inappendiculatus*), an einem Ende des Gürtels mit einer Bastkordel angebunden ein Stück der äußeren Windung des Gehäuses der *Cymbium*-(Schöpf-) Schnecke	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 50426), erworben 1970, Sammler J. Hoogerbrugge (Asmat Art Project)
Basim, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		*Melo*-Schale (23 x 14 cm) mit (natürlichen) braunen Kerben	Wasserschöpfer *tunuk*, Schneckengehäuse	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 54647), erworben 1982, Sammler K. Helfrich

Waras, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, zwei schmale, fast gerade Stücke *Melo*-Schale, Bindung mit Wachs überzogen	Nasenschmuck (Muschelgehäuse) *bipone*	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 54569), erworben 1982, Sammler K. Helfrich
Basim, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (7 x 12 cm), zwei spiralförmige Stücke *Melo*-Schale, je eine Durchbohrung, zusammengehalten durch Bast, Flickstelle auf der einen Seite	Nasenschmuck	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 52232), erworben 1976, Sammler G. Konrad
Jaosekor, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (5,5 x 10,5 cm), zwei spiralförmige Stücke aus *Melo*-Schale, Verbindungsstelle mit Harz überzogen	Nasenschmuck erworben von Sopu	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 50964), erworben 1971, J. Hoogerbrugge (Asmat Art Project)

Otsyanep, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (8 x 17 cm), aus zwei spiralförmigen Teilen der *Melo*-Schale, Verbindungsstelle mit Harz überzogen, Flickstelle	Nasenschmuck *bipone,* Zentral Asmat (Safan), Ocenep, zwei Schalenstücke der *Cymbium*-Schnecke (*Melo amphora*), Bienenwachs (17,8 x 9 cm), das Stück ist an einer Seite gebrochen und mit Rotanstreifen repariert	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 54571), erworben 1982, Sammler K. Helfrich
Basim, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (8,5 x 15,5 cm), zwei spiralförmige Stücke aus *Melo*-Schale, Verbindungsstelle mit Harz überzogen	Nasenschmuck *bipone*, Zentral Asmat, Basim, zwei Schalenstücke aus *Cymbium*-Schnecke (*Melo amphora*), Bienenwachs, Rotan (*Calamus* sp.) (18 x 10 cm), dieses Stück stammt aus einer Schale einer offenbar recht alten *Cymbium*-Schnecke (schmutzig-graue Farbe statt weiß)	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 54586), erworben 1982, Sammler K. Helfrich
Otsyanep, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (5 x 14 cm), zwei bogenförmige Teile aus *Melo*-Schale, Verbindungsstelle mit Harz überzogen	Nasenschmuck bipone (15 x 5,1 cm), Zentral-Asmat, Otsyanep, zwei Schalenstücke der *Cymbium*-Schnecke (*Melo amphora*), Bienenwachs, aus der äußeren Windung eines Gehäuses der *Cymbium*-Schnecke (auch Schöpf--Schnecke genannt) wurden zwei etwa gleich große, c-förmige Stücke herausgeschnitten und mit Bienenwachs (und darunter vermutlich Bindung aus Bast-Faden oder Rotan-Streifen) miteinander verbunden; wird durch das durchbohrte Septum der Nase als Schmuck getragen; gelegentlich auch als Brustschmuck	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 54570), erworben 1982, Sammler K. Helfrich

Santambor, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (17 x 11,5 cm), zwei spiralförmige Teile der *Melo*-Schneckenschale, Verbindung mit Harz überzogen	Armreif	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 54588), erworben 1982, Sammler K. Helfrich
Basim, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (6 x 10 cm), zwei Stück bogenförmige *Melo*-Schale, Bindung mit Harz überzogen, darüber Rotanstreifen	Nasenschmuck	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 50423), erworben 1970, Sammler J. Hoogerbrugge (Asmat Art Project)
Waras, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (4 x 9 cm), zwei Stück bogenförmige Teile der *Melo*-Schnecke, Verbindung mit Harzüberzug	Nasenschmuck	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 54568), erworben 1982, Sammler K. Helfrich
Sjuru, Flamin gobaai, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Kleine ganze *Melo*-Schale	*Melo*schelp (17 x 11 cm), grondstof voor het maken van *bipane* neussieraad	Wereldmuseum Rotterdam (70018), erworben 1985, Sammler F. M. van der Kerkhof

Pirimapun, Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Große ganze *Melo*-Schale	*Melo*schelp (26,5 x 17 cm), grondstof voor het maken van het *bipane* neussieraad	Wereldmuseum Rotterdam (70019), erworben 1985, Sammler F. M. van der Kerkhof
Pirimapun, Cookbaai, Kasuarinaküste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Mittelgroße ganze *Melo*-Schale	*Melo*schelp (20,5 x 13,5 cm), grondstof voor het maken van het *bipane* neussieraad	Wereldmuseum Rotterdam (70020), erworben 1985, Sammler F. M. van der Kerkhof
Basim, Fayit-Fluss, Kasuarina-Küste, Papua		Nasenschmuck aus *Melo*-Schale, an einem reich dekorierten Schädel	Voorouderschedel, versierde schedel met een voorhofband gezet met jobstranen (*Coix lacryma* L.) waaraan bundels kaketoeveren zijn bevestigd. De oogholten alsmede de neusholte zijn opgevuld met bijenwas, waarin rode vruchtenpitjes (*Adenanthera Pavonina* L.) zijn vastgezet. De grote, uit forse krullen bestanden neusversiering, *bipane*, is vervaardigd uit de *cymbium*-schelp. De onderkaak is met een rotanverbinding aan de schedel vastgemak. Deze schedels, waaraan een zekere beschermende kracht uitstraalt, worden diswijs om de hals meegedragen of als neksteun gebruikt	Wereldmuseum Rotterdam (54225), erworben 1961, Sammler C. M. A. Groenevelt

Simsagar, Dere-Fluss, Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette mit Kralle, grauen *Coix*-Samen und kleiner Schale einer jungen *Melo*-Schnecke?	Halsketting, samengesteld uit o. a. klauwtjes van de vliegende hond (38 x 5,2)	Wereldmuseum Rotterdam (69946), erworben 1985, Sammler F. M. van der Kerkhof
Simsagar, Dere-Fluss, Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette mit Kralle, drei kleine Schneckengehäuse junger *Melo*-Schnecken?	Halsketting, samengesteld uit o. a. drie schelpen en een poot van de vliegende hond (47 x 2 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (69947), erworben 1985, Sammler F. M. van der Kerkhof
Bayun, Dere-Fluss, Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck aus zwei Teilen der *Melo*-Schale, typische Form nur leicht herausgearbeitet	Neussieraad (13 x 5,5 cm), wordt andersom gedragen met de punten naar boven	Wereldmuseum Rotterdam (69938), erworben 1985, Sammler F. M. van der Kerkhof
Kayerin, Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck aus zwei Teilen *Melo*-Schale, Verbindungsstelle mit Harz überzogen	Neussieraad (11,5 x 6 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (69939), erworben 1985, Sammler F. M. van der Kerkhof

Yaptambor, Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck aus zwei bogenförmigen Teilen der *Melo*-Schnecke, Verbindungsstelle ist mit Harz überzogen	Neussieraad (17,8 x 4,5 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (69941), erworben 1985, Sammler F. M. van der Kerkhof
Yaptambor, Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua	-	Nasenschmuck aus zwei Teilen der *Melo*-Schneckenschale, eine Flickstelle mit Harzüberzug, Verbindungsstelle auch mit Harz überzogen	Neussieraad (15 x 9 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (769940), erworben 1985, Sammler F. M. van der Kerkhof
Bayun, Dere-Fluss, Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck aus zwei spiralförmigen Teilen der *Melo*-Schale, Verbindungsstelle mit Harz überzogen	Neussieraad (16 x 9 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (69937), erworben 1985, Sammler F. M. van der Kerkhof
Ohne Ortsangabe, [wahrscheinlich Kasuarina-Küste, Papua]		Nasenschmuck mit zwei spiralförmigen Teilen der *Melo*-Schale, Verbindungsstelle mit Harz überzogen	Neussieraad (12,8 x 7,5 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (69942), erworben 1985, Sammler F. M. van der Kerkhof

Fayit-Fluss, Kasuarina-Küste, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck, mit zwei spiralförmigen Teilen der *Melo*-Schnecke, Verbindungs-stelle mit Harz überzogen	Neussieraad (15,5 x 8,5 cm)	Wereldmuseum Rotter-dam (53335), erworben 1961, Sammler C. M. A. Groenevelt
Fayit-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Kleiner Nasenschmuck aus zwei spiralförmigen Teilen der *Melo*-Schnecke, Verbindungs-stelle mit Harz überzogen	Neussieraad (12,5 x 5,6 cm)	Wereldmuseum Rotter-dam (53334), erworben 1961, Sammler C. M. A. Groenevelt
Fayit-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck mit zwei bogenförmigen Teilen der *Melo*-Schale, Verbindungsstelle sichtbar	Neussieraad (12,5 x 6,2)	Wereldmuseum Rotter-dam (53333), erworben 1961, Sammler C. M. A. Groenevelt
Argoeni Baai, Papua	-	Schambedeckung aus einer *Melo*-Schale, zwei Durch-bohrungen, Band	Schambedekking, schelp, ovaal, met tri doorboringen en een touw voor het vastbinden; voor vrouwen (10 x 7 cm)	Tropenmuseum Amster-dam (A-112), erworben 1909, Sammler (?)
Noord-Fluss, Papua	-	Schambedeckung aus *Melo*-Schale, zwei Durchbohrungen, Band	Penisschelp	Tropenmuseum Amster-dam (A-512), erworben 1913, Sammler (?)
Noord-Fluss, Papua	-	Brustschmuck, ein kleines Stück *Melo*-Schale, eine Durchbohrung, Schnur	Borstversiering uit schelp (*Melo diadema*) geslepen borstplaatje	Tropenmuseum Amster-dam (A-514), erworben 1913, Sammler (?)

Noord-Fluss, Undir, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Gürtel, Band geflochten mit dreierlei Farben, graue *Coix*-Samen, ein großes rundes *Melo*-Stück	Buikgordel (53,5 x 8 cm), met een navelschelp (16,5 x 14 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (20528), erworben (?) durch Maatschappij ter bevordering van het Natuurkundig Onderzoek der Nederlands Koloniën
Noord West-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Ganze unbearbeitete *Melo*-Schale (22 x 15 cm), Rand ausgefranst	Hoosvat (25 x 16 cm), zodanig gevormde schelp (vermoedelijk gedeeltelijk kunstmatig), dat een groote over lengte-richting half ovale opening boven wordt verkregen met een dunne en aan de rand vrij scherp zijkant, terwijl het tegenoverliggende dikke deel als hand-greep dient.	Museum Volkenkunde Leiden (1971-894), erworben 1919, Sammler A. J. Gooszen
GNoord West-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette, sieben *Melo*-Stücke in verschiedenen Größen, Schnur, graue *Coix*-Samen, Holzstückchen als Verschluss	Halssnoer (39 cm), vezelkoord, aan een einde een lus, aan het andere een houten kneveltje, daaraan geregen doorboorde *coix*zaden ook in de lus, witte ovale schelpstukken welke met de bolle kant naar dezelfde zijn gericht en welke elkaar gedeeltelijk overlappen	Museum Volkenkunde Leiden (1971-807), erworben 1919, Sammler A. J. Gooszen
Noord West-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette, *Melo*-Stück (8 x 4,5 cm), *Coix*-Samen, Kasuarkiele	Halssnoer (52 cm), een ovaal stukje schelp en evenals bij 801a ook vinzaden, aan het koord-einde een houten kneveltje	Museum Volkenkunde Leiden (1971-801), erworben 1919, Sammler A. J. Gooszen

Noord West-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Gürtel, jetzt noch neun Stück *Melo* (ca. 8 x 4,5 cm) an einem geflochtenen Band, unterschiedliche Größen	Mannengordel, brede van grijs vezelkoord gevlochten gordel, aan een uiteinde vier afhangende koorden twee bij twee een ca 15 cm lang lus, terwijl een koord afhangt, ook aan het andere einde een lus. Met afzonderlijke touwtjes zijn tien witte schelpstukken geknoopt, waaraan negen eivormig met gat aan het boveneinde voor bevestiging en een met langwerpig vierkante vorm met gat in het midden van de langszijde. Aan de koordjes zijn twee coixzaden geregen (43 x 1,2 cm; schelpplaaten 4 x 3 cm tot 9,5 x 6 cm; vierkante schelp 7 x 5,5 cm)	Museum Volkenkunde Leiden (1971-832), erworben 1919, Sammler A. J. Gooszen
Noord West-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette, kleines Stück *Melo* (5 x 3 cm), Kasuarfederkiele, rote Samen, *Coix*-Samen, geflochtene Schnur, Holzstückchen als Verschluss	Halssnoer met oorhangers, vanaf het midden naar een wit schelpstukje in ruw driehoekige vorm met een gaatje nabij het toppunt is geknoopt, op dun dubbel vezelkoord naar beide zijden geregen *coix*zaden, kasuarissen, [?] terwijl de koorden aan beide zijden zijn zamengevlochten om in een kneveltje en lusje in te haken. Het snoer is gebroken, er ontbreekt een stel pitjes en zaden. Bij het snoer behoren twee oorhangers uit een stuk kasuarispen, waardoor een dubbel vezelkoordje loopt waaraan coix en erythrinapitten(?) zijn geregen.	Museum Volkenkunde Leiden (1971-800), erworben 1919, Sammler A. J. Gooszen

Noord West-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette, Stück *Melo*-Schale (10 x 7 cm), eine Durchbohrung, Kordel, Holzteil als Verschluss	Halssnoer (39 cm), dubbel grijs vezelkoord, aan een einde een lus, aan het andere einde een houten kneveltje. Aan het vezelkoord is een wit eivormig stuk schelp (10,5 x 7 cm) geregen door een gaatje en het spitse einde	Museum Volkenkunde Leiden (1971-804), erworben 1919, Sammler A. J. Gooszen
Noord West-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette, Stück *Melo* (8 x 5,5 cm), graue Samen, fünf blaue, eine grüne und eine gelbe Perle	Halssnoer, dubbel grijs vezelkoordje, aan een einde met lus gevlochten, daaraan aangeregen, een blauwe kraal daarna *coix*zaden, welke bij aantallen zijn gescheiden door licht en donkerblauwe en groene kralen. Tussen de blauwe kralen is een wit schelpstuk en een rode tonvormige kraal bevestigt. Aan het einde een kneveltje	Museum Volkenkunde Leiden (1971-803), erworben 1919, Sammler A. J. Gooszen
Noord West-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Gürtel?, sieben *Melo*-Stücke (6 x 8 bis 13 x 9 cm), Schnur	Mannengordel, aan een koord geregen zeven witte schelpstukken (3 bij 7 cm tot 10 bij 14 cm), waaraan de omtrek in hoofdzaak eivormig is, door middel van gaatjes in het puntig boveneinde. Sommige schelpen zijn zeer beschadigd	Museum Volkenkunde Leiden (1971-831), erworben 1919, Sammler A. J. Gooszen

Noord-West-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Brustschmuck aus einem Stück *Melo*-Schale (9 x 6 cm), insgesamt drei Durchbohrungen	Borstsieraad, een in omtrek weinig bol staand wit schelpstuk (6 x 10 cm), voorzien van drie gaatjes in het spitse gedeelte. Heeft bij een borstsieraad behoord	Museum Volkenkunde Leiden (1971-811), erworben 1919, Sammler A. J. Hooszen
Amenamkai, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck aus *Melo*-Schneckenschale mit Harzüberzug an der zusammengefügten Stelle, außerdem zwei Bruchstellen, eine geflickt	Shell nose ornament, white, a central joint, covered with resin a lashed joint near the Tipp of one spare, Amenamkai village, Asmat, nose ornament 5,6", collected in 1968, bought from FUNDWI-ASMAT Handicrafts project, Jac. Hoogerbrugge	British Museum (1969.Oc.1360), erworben 1969, Sammler J. Hoogerbrugge
Amenamkai, As-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (6,5 x 13 cm), zwei spiralförmige Teile der *Melo*-Schneckenschale, Verbindung mit Harz überzogen, zwei rote Samen auf jeder Seite als Verzierung	Neussieraad (13 cm), gemaakt van twee stukken schelp. Met harsachtig materiaal aan elkaar vastgemaakt. Aan een zijde in dit materiaal drie rode pitjes vast gestoken	Museum Volkenkunde Leiden (3790-452), erworben 1969, Sammler A. A. Gerbrands

Amenamkai, As-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (6,5 x 13 cm), zwei spiralförmig ausgeschnittene Teile der *Melo*-Schale, Verbindungsstelle mit Harz überstrichen	Neussieraad (13,7 cm), gemaakt van twee stukken schelp. Met harsachtig materiaal aan elkaar vastgemaakt	Museum Volkenkunde Leiden (3790-454), erworben 1969, Sammler A. A. Gerbrands
Amenamkai, Gebiet As-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (6 x 11,5 cm), zwei spiralförmig ausgeschnittene Teile der *Melo*-Schale, Verbindungsstelle mit Harz überstrichen	Neussieraad (12 cm), gemaakt van twee stukken schelp. Met harsachtig materiaal aan elkaar vastgemaakt	Museum Volkenkunde Leiden (3790-453), erworben 1969, Sammler A. A. Gerbrands
Amanamkai, Gebiet As-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (5 x 7,5 cm) aus zwei spiralförmigen Teilen der *Melo*-Schale, Bindung mit Harz überzogen	Neussieraad (11 cm), gemaakt van twee stukken schelp. Met harsachtig materiaal aan elkaar vastgemaakt	Museum Volkenkunde Leiden (3790-455), erworben 1969, Sammler S. Kooijman
Eilanden-Fluss, Manowe, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Schamschutz aus *Melo*-Schale, zwei Durchbohrungen, geflochtenes Band	Schambedekking, de schambedekking bestaat uit een twee maal doorboorde komvormige schelp (*Melo diadema*), de schelp wordt gedragen d.m.v. een geknoopte band vervaardigd uit	Tropenmuseum Amsterdam (2391-39), erworben 1955, Sammler C. M. A. Groenevelt

			grijsachtig touw met een zig-zag motief. Volgens Groenevelt worden deze schelpen alleen door de Manoweers gedragen als ze op sneltocht gaan. In „Nova Guinea“ VII blz. 47 worden deze schelpen beschreven als navelversiering (16 x 15 cm)	
Manowe, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Schmuck, ein Stück *Melo* (5 x 4 cm), eine Durchbohrung, vier Eberhauer, Schnur	Borstsieraad (compleet mannenkostuum), vier varkenstanden, aan beide uiteinden doorboord en daar d.m.v. een touwtje aan elkaar gebonden tot een gesloten ketting. In het midden een afhangend stuk witte schelp, ongeveer ovaal	Museum Volkenkunde Leiden (3092-81-4), erworben 1953, Sammler Herr und Frau Eibrink Jansen
Kampong, Manowe, Papua		Kette mit drei Eberzähnen und einem kleinen Stück *Melo*-Schale (ca. 5 cm)	Halssnoer van varkenstanden met stuk paarlemoer	Wereldmuseum Rotterdam (34630), erworben 1954, Sammler C. M. A. Groenevelt

Manowe, Papua		Nasenschmuck mit zwei spiralförmigen Teilen der *Melo*-Schnecke zusammengehalten in einem Verbund, mit Harz überzogen	Neussieraad (9,5 x 6,5 cm)	Wereldmuseum Rotterdam (33935), erworben 1954, Sammler C. M. A. Groenevelt
Lorentz-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette, zwei *Melo*-Schalenstücke (5 x 4 cm und 7 x 5 cm), Schnur	Halsketting, bruin touwtje, waaraan twee stukken schelp zijn opgehangen, het eene eivormig met rond gat, het andere onregelmatig driehoekig gebroken, met kleine gaatjes. Door mannen gedragen. Grootste stuk (5,5 x 7,5 cm)	Museum Volkenkunde Leiden (1698-18), erworben 1909 durch Nederlands Indische Regiering
Lorentz-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Brustschmuck, ein Stück *Melo*-Schale (12,5 x 4,5 cm), Schnur mit kleinem Holzstück als Verschluss	Borstsieraad, puntig ovaal stuk *Melo diadema* schelp (5 x 13 cm), nabij een rand doorboord en aan twee grijze touwtjes opgehangen, waaraan het eene met een lus, het andere met aangepunt stukje bamboe	Museum Volkenkunde Leiden (1854-103), erworben 1913 durch Maatschappij ter bevordering van het Natuurkundig Onderzoek der Nederlandse Koloniën

Lorentz-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (7 x 4,5 cm) aus einem bogenförmigen Stück *Melo*-Schale	Neuspen (5 x 7,5 cm), uit een stuk schelp, in de vorm van een niet gesloten ring met naar binnen gebogen einden	Museum Volkenkunde Leiden (1854-59), erworben 1913 durch Maatschappij ter bevordering van het Natuurkundig Onderzoek der Nederlandse Koloniën
Lorentz-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Nasenschmuck (7 x 4 cm) aus zwei bogenförmigen Stücken der *Melo*-Schale, einstige Verbindung mit Harz überzogen, in der Mitte auseinander gebrochen	Neussieraad (4,5 x 7 cm), van twee stukken *Melo diadema* schelp?, onregelmatig rond halvemaanvormig, met omwikkelde vezels en hars aan elkaar bevestigd, in de hars is een coix-zaadje gedrukt	Museum Volkenkunde Leiden (1854-60), erworben 1913 durch Maatschappij ter bevordering van het Natuurkundig Onderzoek der Nederlandse Koloniën
Lorentz-Fluss, Klapperkamping, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Schambedeckung, ovale *Melo*-Schale (13,5 x 11,5 cm) mit zwei großen Durchbohrungen	Buikversiering, stuk van een grote *Melo diadema* schelp (12 x 15 cm), met twee gaten. Wordt voor de buik gehangen	Museum Volkenkunde Leiden (1854-13), erworben 1913 durch Maatschappij ter bevordering van het Natuurkundig Onderzoek der Nederlandse Koloniën

Lorentz-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Schambedeckung, ovale *Melo*-Schale (15,5 x 14,5 cm), zwei Durchbohrungen, geflochtenes Band	Navelschelp (*Melo diadema*) (16 x 17 cm), op twee plaatsen doorboord en opgehangen aan een band (104 x 1 cm) van gevlochten grijs garen met een verhoogde zigzag-lijn op een zijde en oog aan een einde	Museum Volkenkunde Leiden (1854-14), erworben 1913 durch Maatschappij ter bevordering van het Natuurkundig Onderzoek der Nederlandse Koloniën
Lorentz-Fluss, Ethnische Gruppe: Asmat, Papua		Halskette, *Melo*-Stück (13 x 8 cm), graue und rote Samen	Borstsieraad, onregelmatig stuk *Melo diadema* schelp (8 x 13 cm). Opgehangen aan twee touwen, een met lus, de ander met aangepunt stukje bamboe. Aan die snoeren onregelmatig groepen coix en erythrinapitten	Museum Volkenkunde Leiden (1854-104), erworben 1913 durch Maatschappij ter bevordering van het Natuurkundig Onderzoek der Nederlandse Koloniën
Oberlauf Lorentz-Fluss, Papua		Schambedeckung, eine *Melo*-Schale (11 x 9 cm), zwei Durchbohrungen	-	Museum Volkenkunde Leiden (1698-14), -

Ethnische Gruppe	Bild	Beschreibung	Beschreibung (Quelle)	Sammlung
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		Kleinere ganze *Melo*-Schale an einer Rotanschnur	Penismuschel (*sahu*) an einer Rotanschnur, Muschel 12 x 7,3 cm	Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Museum für Völkerkunde Dresden (035034), erworben 1925, Sammler P. Wirz
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		Schambedeckung aus *Melo*-Schale, zwei Durchbohrungen, Rotanschnur, Verzierungen mit grauen Coix-Samen	Stuk schelp (*sahoe*), als penisbedekking voor een *ewati,* alleen door jongelingen dezer ouderdomsklasse gedragen (Wirz I blz. 47 en 50, zie ook fig. 3 Pl. 5). Collectie Kon. Koloniaal Instituut. Een grote, vrij platte, fraaie schelp, lengte 15 cm, grootste breedte 9,5 cm, op twee plaatsen doorboord ter doorlating van een lendenband, waaraan die schelp gedragen wordt, verwaardigd vaan een stevige rotanreep, die omwoeld is met een bruine bastvezel, buitenom nog doorvlochten met smallere reepjes van hetzelfde materiaal in een [?] geblokt patroon, de beide uiteinden aan de binnenzijde van de	Tropenmuseum Amsterdam (520-66), erworben 1929, Sammler A. J. Wenting

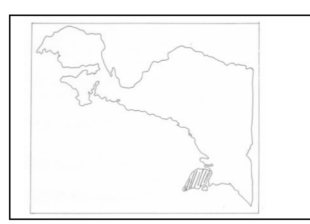
			schelp in een knoop gelegd; nabij het eene gat is de rand van de schelp doorgebroken, tenzij dit met opzet zo is uitgesneden, waarom de band hier met een vezelreepje door een paar kleine gaatjes heen is vastgezet; aan het lendenband zijn een paar touwtjes met enkele coixpitten ter versiering aangebracht	
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		Schamschutz aus einer *Melo*-Schale, zwei Durchbohrungen, runde Schnur	Stuk schelp (*sahoe*), als penisbedekking voor een *ewati,* alleen door jongelingen dezer ouderdomsklasse gedragen (Wirz I blz. 47 en 50, zie ook fig. 3 Pl. 5). Collectie Kon. Koloniaal Instituut. Een schelp geheel van het zelfde soort, echter veel kleiner (14 x 7,5 cm). De lendenband ook gaande door twee vrij kleine, ronde gaten, is hier een van vrij blanke bastreepen gevlochten rond koord	Tropenmuseum Amsterdam (520-67), erworben 1929, Sammler A. J. Wenting
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		Schamschutz, kleine *Melo*-Schale, zwei Durchbohrungen, Rotanschnur, verziert mit Fellstücken und Samen	Stuk schelp (*sahoe*), als penisbedekking voor een *ewati,* alleen door jongelingen dezer ouderdomsklasse gedragen (Wirz I blz. 47 en 50, zie ook fig. 3 Pl. 5). Een zelfde soort schelp, echter noch kleiner (9 x 5 cm). Bevestigd aan een zelfde soort band als bij no. 66 van hetzelfde soort materiaal, de oomvlechting met bastvezel echter gewoon kruiselings aangebracht, terwijl de uiteinden niet in een knoop zijn gelegd, maar door de gaten heen ver doorgestoken en met een	Tropenmuseum Amsterdam (520-68), erworben 1929, Sammler A. J. Wenting

			bastvezelreepje bijeengebonden zijn; ook aan dezen band zijn ter versiering enkele touwtjes met coixpitten en stukjes koeskoeshuid bevestigd	
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		Brustschmuck, kleine *Melo*-Schale an einer geflochtenen Schnur	Een snoer met schelpschijf voor jongens. Vermoedelijk hals- of borstversiering. Een witte schelp met zwart en bruine vlekken. Aan de schelp hangt een gevlochten koord eindigend in een puntig houtje, verder een touwtje met lus waaraan een kleiner lusje (6,5 x 3,5 cm)	Tropenmuseum Amsterdam (2834-115), erworben 1959, Sammler F. Bodes en Bode
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		*Melo*-Schale (15 x 9,5 cm), auffällig kalkig weiß-braun, fast rosa, mit Löchern (natürlich)	Penismuschel unfertig, Marind-anim, Holländisch Neuguinea	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 44119), erworben 1933, Sammler H. Nevermann
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		*Melo*-Schale (16 x 9 cm), bräunlich-weiß	Penismuschel unfertig, Marind-anim, Holländisch Neuguinea	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 44121a), erworben 1933, Sammler H. Nevermann

Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		*Melo*-Schale (12 x 9 cm)	Penismuschel, Marind-anim, Holländisch Neuguinea	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 45272), erworben 1933, H. Nevermann
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		*Melo*-Schale (12 x 9 cm)	Penismuschel, Marind-anim, Holländisch Neuguinea	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 45273), erworben 1933, Sammler H. Nevermann
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua	-	Schambedeckung, *Melo*-Schale (9,5 x 5 cm) mit je zwei Durchbohrungen, Reste einer Schnur	Penismuschel, Marind-anim, Holländisch Neuguinea	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 44117), erworben 1933, Sammler H. Nevermann
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua	-	Schambedeckung, *Melo*-Schale (12 x 7 cm) mit zwei Durchbohrungen, Reste von einem Band	Penismuschel, Marind-anim, Holländisch Neuguinea	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 44121b), erworben 1933, Sammler H. Nevermann

Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		*Melo*-Schale (10,5 x 6,5 cm)	Penismuschel unfertig, Marind-anim, Holländisch Neuguinea	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 44118), erworben 1933, Sammler H. Nevermann
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		Schambedeckung, *Melo*-Schale (11 x 7 cm), eine Durchbohrung	Penismuschel, Marind-anim, Holländisch Neuguinea	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 44122), erworben 1933, Sammler H. Nevermann
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		Schambedeckung, *Melo*-Schale (12,5 x 7 cm), eine Durchbohrung an der einen Seite	Penismuschel	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 44120), erworben 1933, Sammler H. Nevermann

Ethnische Gruppe: Marind-anim, Papua		Brustschmuck, sechs Stück spitz zulaufenden *Melo*-Schalen (3 x 1 cm), in einem dicken Geflecht, fünf Ketten mit Coix-Besatz, von zweite von rechts mit blauer Perle besetzt, Je-nan?	Männer-Halsschmuck aus Kasuarrippen	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 44784), erworben 1933, Sammler H. Nevermann
Ethnische Gruppe: Marind-anim, Boven Bian, Moeting, Papua		Schamschutz aus kleiner *Melo*-Schneckenschale (13 x 8 cm), zwei Durchbohrungen	Penisschelp, langwerpige schelp zonder enige bewerking. Slechts zijn aan weerzijden twee gaatjes gemaakt voor het doorhalen van een touwtje. Voorwerp ter plaatse verzameld door Pater van Dongen MSC	Museum Volkenkunde Leiden (3070-154), erworben 1954, Sammler S. Kooijman



Kladerdam, Perad, Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua	-	Kein Objekt	Penismuschel	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (?), erworben 1934, Sammler H. Nevermann

Joubie, Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Halsschmuck mit 26 Schalenstücken, davon vier abgebrochen, vier Stücke aus *Melo*-Schale (2,5 x 1 cm)	Brustschmuck	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 45473), erworben wahrscheinlich 1933 oder 1934, Sammler H. Nevermann
Kimaan, Pueraga, Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Schambedeckung, *Melo*-Schale, zwei Durchbohrungen, Rotanstreifen	Penismuschel	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 43330), erworben 1934, Sammler H. Nevermann
Joubie, Pueracha (Pueraga), Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Brustschmuck, tränenförmige *Melo*-Schale (11,5 x 6 cm), eine Durchbohrung, Band	Brustschmuck aus Muschelstück	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 43146), erworben 1934, Sammler H. Nevermann

Vermutlich Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Brustschmuck, tränenförmige *Melo*-Schale (12 x 6,5 cm), eine Durchbohrung, Band	Brustschmuck aus Muschelstück	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 43147), erworben 1934, Sammler H. Nevermann
Joubie, Pueraga, Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Halsschmuck, 18 kleine, spitze Schalenstücke in einem Geflecht, zwei abgebrochen, *Melo*-Schalen wahrscheinlich Ersatz für verlorene *Nautilus*-Stücke, vier Stück *Melo*-Schalen (ca. 4 x 1 cm)	Brustschmuckbogen	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 43195), erworben 1934, Sammler H. Nevermann
Kladerdam, Perad, Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Schambedeckung, kleine, geschliffene *Melo*-Schale (11 x 6,5 cm), zwei Durchbohrungen, Rotanstreifen	Penismuschel	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 43235), erworben 1934, Sammler H. Nevermann

Kladerdam, Perad, Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Schamschutz, kleine, geschliffene *Melo*-Schale (11 x 6 cm), eine Durchbohrung, Schnur	Penismuschel	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 43236), erworben 1934, Sammler H. Nevermann
Kladerdam, Perad, Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Kette bestehend aus kleinen Schneckenschalen (3,5 x 1,5 cm) mit roten email-artigen Röhrchen, *Melo*-Schalen?	Ziergürtel für Mann	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 43230), erworben 1934, Sammler H. Nevermann
Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Kleine ganze *Melo*-Schale (15 x 8 cm)	Penisschelp, zijnde een schelp van de *Cymbium diadema* Lm., langwerpig van vorm met aan de ene zijde een diadema-vormig uiteinde (16,5 x 9,5 cm)	Museum Volkenkunde Leiden (2468-190), geschenkt 1939 durch Vereiniging „Maloeka" te Ambon

Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Kleine ganze *Melo*-Schale (17 x 12 cm)	Schelp, van *Melo diadema*? Bestemd voor een penisdop, maar nog onbewerkt en met een kruistouw omwonden (20 cm)	Museum Volkenkunde Leiden (1685-57), erworben 1909, Sammler Nederlandse Indische Regering
Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Kleine ganze *Melo*-Schale	-	Museum Volkenkunde Leiden (1324-59), -
Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Kleine ganze *Melo*-Schale (12 x 7 cm)	-	Museum Volkenkunde Leiden (1476-45), -

Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Kleine ganze *Melo*-Schale (12 x 6 cm), ein Loch wahrscheinlich natürlich, eine Durchbohrung	-	Museum Volkenkunde Leiden (1854-12), -
Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Kleine ganze *Melo*-Schale (11 x 7 cm), drei Löcher, wobei das eine wohl natürlich, Rand ausgefranst	Penisschelp, zijnde een klein - en beschadigd - exemplaar van een *Melo diadema.* Twee gaatjes voor het doorhalen van het koord. Identificatie had plaats aan van hand ander soortgelijk materiaal in het museum (12 cm)	Museum Volkenkunde Leiden (3787-22), erworben 1961, Sammler S. Kooijman
Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Brustschmuck (16 cm) mit ehemals fünf spitz zulaufenden *Melo*-Stücken (ca. 8 x 3 cm), jetzt nur noch drei und ein halbes	-	Museum Volkenkunde Leiden (941-9), -
Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua	-	Brustschmuck mit sechs spitz zulaufenden *Melo*-Stücken (2 x 7 cm), verbunden mit einem Geflecht, Stränge mit Samen verziert	-	Museum Volkenkunde Leiden (932-28), -

Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Kleine *Melo*-Schale (13 x 8 cm) auf jeder Seite eine Durchbohrung	-	Museum Volkenkunde Leiden (3070-155), -
Okaba, [Pulau Yos Sudarso], Papua		Kleine ganze *Melo*-Schale (13 x 8 cm)	Schelp (14,5 cm), van *Melo diadema*?, bestemd voor een penisdop, maar nog onbewerkt	Museum Volkenkunde Leiden (1685-58), erworben 1909 durch Nederlands Indisch Regiering
Kampong Koesuba, Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Brustschmuck aus sechs *Melo*-Stücken (ca. 8 x 3 cm), in einem Rotan-Streifen gehalten, die Bänder sind mit Samen verziert	Borstsieraad, bestaande uit zes tongvormige stukken witte schelp (*Melo*) (8,5 x 3 cm), die met het brede einde naast elkander tussen twee reepen riet zijn bevestigd, en aan een aantal dunne touwtjes, van wie de einden zijn vastgeknoopt in gaatjes aan het brede einde der schelpstukken en waaraan, naast de schelpstukken, een aantal grijze pitten zijn geregen	Museum Volkenkunde Leiden (941-35), erworben 1893, Sammler L. C. A. L. Jansen

Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Schamschutz, *Melo*-Schale (11 x 8 cm), mit zwei Durchbohrungen, Rotanschnur	Gordel met penisschelp *sahoe*, rotanband, waaraan de einden gestoken zijn in gaten van een grote schelp *Melo diadema*; het eene eind is daarin opgesloten door een op het uiteinde van de band bevestigd stuk schelp; het andere eind is door vezeltouw aan de schelp bevestigd	Museum Volkenkunde Leiden (1971-1564), erworben 1919, Sammler A. J. Gooszen
Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Schamschutz, *Melo*-Schale (13 x 8 cm), zwei unterschiedlich große Löcher der Durchbohrungen, Rotan	-	Museum Volkenkunde Leiden (1779-25), -
Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Schamschutz, *Melo*-Schale (10 x 6 cm), zwei unterschiedlich große Löcher der Durchbohrungen, Rotan mit eingeritztem x-Muster verziert	-	Museum Volkenkunde Leiden (941-14), -

Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Schambedeckung, *Melo*-Schale (11 x 7 cm), zwei unterschiedlich große Löcher der Durchbohrungen, dicke Kordel	-	Museum Volkenkunde Leiden (1392-45), -
Wahrscheinlich Frederik-Hendrik-Insel [Pulau Yos Sudarso], Papua		Halskette, geflochtenes Band (ca. 50 cm), zu einem Knoten geknüpft mit einem kleinen Stück Eberzahn, ein kleines Stück *Melo*-Schnecke, zwei braune Samen	Halssieraad, plat gevlochten snoertje van grijs vezeltouw, in franje eindigend en overgaand in een touwtje waaraan twee bruine pitten en een paar fragmenten van varkenstanden geregen zijn	Museum Volkenkunde Leiden (1447-6), geschenkt 1904 von W. de Jong



Welbuti, Gabgab, oberhalb des Ursprungs des Maro-Flusses, Papua		Schambedeckung, braune *Melo*-Schale (12,5 x 7 cm), zwei Durchbohrungen unterschiedlichen Durchmessers	Schammuschel für Mann *sahu*	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 42902), erworben 1933, Sammler H. Nevermann
Ethnische Gruppe: Je-nan? [Hinterland Merauke], Papua	-	Brustschmuck mit vier spitz zulaufenden Stücken der *Melo*-Schale (ca. 5 x 2,5 cm), in einem Geflecht gehalten, von jedem Stück Schale gehen zwei Schnüre aus mit grauen *Coix*-Samen besetzt, Schnur (ca. 35 cm), Je-nan?	-	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (-), -
Ethnische Gruppe: Je-nan? [Hinterland Merauke], Papua	-	Brustschmuck mit drei Stück *Melo*-Schale (3 x 2 cm), bei der rechten Schale ist ein Stück abgebrochen. Schalen in ein Geflecht eingebunden, Schnüre mit grauen *Coix*-Samen besetzt, außerdem kleine rote, zwei größere blaue und eine grüne Perle, Je-nan?	-	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (-), -
Ethnische Gruppe: Je-nan, Papua		Brustschmuck aus drei spitzen Schalen in einem Geflecht, *Melo*-Schalen?	-	Staatliche Museen zu Berlin. Ethnologisches Museum (VI 43631), erworben 1933, Sammler H. Nevermann

-	-	*Melo*-Schale, mittelgroß	-	Wereldmuseum Rotterdam (-), -
-	-	*Melo*-Schalenstück (ca. 12 x 5 cm), zwei Durchbohrungen, Schnur, wahrscheinlich Papua Neuguinea, da Stück auf Grund der Durchbohrungen quer getragen wurde	-	Wereldmuseum Rotterdam (-), -
-	-	*Melo*-Schale (ca. 30 cm)	-	Wereldmuseum Rotterdam (-), -
-	-	*Melo*-Schale (ca. 22 cm)	-	Wereldmuseum Rotterdam (-), -
-	-	*Melo*-Schale (ca. 22 cm)	-	Wereldmuseum Rotterdam (-), -
-	-	*Melo*-Schalenstück, tränenförmig, mit zwei Durchbohrungen und (moderner?) Schnur, wahrscheinlich Papua Neuguinea	-	Wereldmuseum Rotterdam (-), -
-	-	*Melo*-Schalenstück (ca. 15 x 6 cm), die beiden Durchbohrungen sind durch einen Schlitz verbunden, wahrscheinlich Papua Neuguinea	-	Wereldmuseum Rotterdam (-), -

The series „Göttinger Beiträge zur Ethnologie“ is a continuation of the „Göttinger Studien zur Ethnologie“ formerly published by LIT-Verlag

Göttinger Studien zur Ethnologie
hrsg. vom Institut für Ethnologie
der Universität Göttingen
Redaktion: Prof. Dr. Ulrich Braukämper
und Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin
LIT Verlag

Michael Dickhardt
Das Räumliche des Kulturellen
Entwurf zu einer kulturanthropologischen
Raumtheorie am Beispiel Fiji
Bd. 7, 2001, 328 S., 25,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5188-5

Dorothea Deterts
Die Gabe im Netz sozialer Beziehungen
Zur sozialen Reproduktion der Kanak in
der paicî-Sprachregion um Koné (Neukaledonien)
Bd. 8, 2002, 336 S., 25,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5656-9

Ulrich Braukämper
Islamic History and Culture in
Southern Ethiopia
Collected Essays
Bd. 9, 2.Aufl. 2004, 208 S., 20,90 €, br.,
ISBN 3-8258-5671-2

Brigitta Hauser-Schäublin;
Michael Dickhardt (Hg.)
Kulturelle Räume – räumliche Kultur
Zur Neubestimmung des Verhältnisses
zweier fundamentaler Kategorien
menschlicher Praxis
Bd. 10, 2003, 280 S., 25,90 €, br.
ISBN 3-8258-6799-4

Elfriede Hermann;
Birgitt Röttger-Rössler (Hg.)
Lebenswege im Spannungsfeld lokaler
und globaler Prozesse
Person, Selbst und Emotion in der ethnologischen
Biografieforschung
Bd. 11, 2003, 296 S., 29,90 €, br.,
ISBN 3-8258-7049-9

Wolde-Selassie Abbute
Gumuz and Highland Resettlers
Differing strategies of livelihood and
ethnic relations in Metekel, Northwestern
Ethiopia
Bd. 12, 2004, 376 S., 35,90 €, br.,
ISBN 3-8258-7819-8

Birgitt Röttger-Rössler
Die kulturelle Modellierung des Gefühls
Ein Beitrag zur Theorie und Methodik
ethnologischer Emotionsforschung anhand
indonesischer Fallstudien
Bd. 13, 2004, 400 S., 29,90 €, br.,
ISBN 3-8258-7670-5

Alke Dohrmann
Die Ensete-Gärten der Hadiyya in
Süd-Äthiopien
Kulturelle Bedeutungen einer Nahrungspflanze
Bd. 14, 2005, 376 S., 29,90 €, br.,
ISBN 3-8258-8125-3

Christian Riemenschneider;
Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.)
„ . . . yang hidup di sini, yang mati
di sana“
Bd. 15, 2006, 120 S., 19,90 €, br.,
ISBN 3-8258-9200-X

Hans Reithofer
The Python Spirit and the Cross
Becoming Christian in a Highland Community of
Papua New Guinea
Bd. 16, 2006, 408 S., 39,90 €, br.,
ISBN 3-8258-9336-7

Ulrike Claas
Das Land entlang des Sepik
Vergangenheitsdarstellungen und Migrationsge-
schichte im Gebiet des mittleren
Sepik, Papua New Guinea
Bd. 17, 2007, 464 S., 39,90 €, br.,
ISBN 978-3-8258-9383-5

Göttinger Beiträge zur Ethnologie
hrsg. vom Institut für Ethnologie
der Universität Göttingen
Redaktion: Prof. Dr. Ulrich Braukämper
und Prof. Dr. Brigitta Hauser-Schäublin
Universitätsverlag Göttingen

Brigitta Hauser-Schäublin;
I Wayan Ardika (Hg.)
Burials, Texts and Rituals
Ethnoarchaeological Investigations in North Bali, Indonesia
Bd. 1, 2008, 310 S., 38 €,
ISBN 978-3-940344-12-0
http:// webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2008/GBE1_bali_book.pdf

Maass, Petra
The Cultural Context of Biodiversity Conservation
Seen and Unseen Dimensions of Indigenous Knowledge among Q'eqchi' Communities in Guatemala
Bd. 2, 2008, 303 S.: 38,00 Euro
ISBN 978-3-940344-19-9
http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2008/GBE2_maass.pdf

Poissonnier, Nicole
Das Erbe der Helden
Grabkunst der Konso und kulturverwandter Ethnien in Südäthiopien
Bd. 3, 2009, 290 S., 38 €
http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2009/GBE3_poissonnier.pdf
Die Arbeit bietet erstmals eine flächendeckende Studie der anthropomorphen Holzskulpturen der Konso (waakaa) mit einer detaillierten Beschreibung der Figuren, deren Herstellung, ihrer Symbolik, der Art und Weise ihrer Aufrichtung und dazugehöriger Rituale. Auf der Grundlage einer Inventur werden die Figuren in drei verschiedene Kategorien unterteilt: die waakaa als Figurengruppe, die ein Denkmal für einen Mann bildet, der einen Feind oder ein wehrhaftes Tier getötet hat, als Denkmal für Menschen, die auf andere Weise Herausragendes geleistet haben, und als Grabmarkierung für jeden Menschen, der verheiratet war und Kinder bekommen hat. Die Studie ordnet die waakaa vergleichend in den regionalen und historischen Gesamtkontext der Stelen und anderer Monumente in Äthiopien ein, die zu einem groβen Teil Denkmäler für verstorbene „Heldentöter“ sind. Die waakaa der Konso werden daher im Fokus des in früheren Jahren sehr weit verbreiteten „Töterwesens“ betrachtet. Die Untersuchung der mit dem Töten verbundenen Vor- und auch Nachbereitungen, Reglementierungen und zu befolgenden Rituale verdeutlicht, dass es sich hierbei um einen Liminalritus handelt, durch den ein Mann in einen neuen gesellschaftlichen Status wechselt. Einen zweiten Fokus bildet die Verbindung der waakaa mit den Totenfeiern, anlässlich derer sie aufgestellt werden, und die für „Heldentöter“ besonders aufwendig gestaltet sind. In vielen Fällen wird die Errichtung des Denkmals von der Existenz einer Nachkommenschaft abhängig gemacht. Von der Größe und Aufwendigkeit des Denkmals kann wiederum auf die zahlenmäßige Größe bzw. wirtschaftliche Position der Nachkommenschaft geschlossen werden. Dadurch kann die Verwandtschaftsgruppe durch die Aufwendigkeit der Feste und Monumente ihre eigene Stärke demonstrieren. Die sich über die Jahre ansammelnde Anzahl der Monumente wird so zu einem sichtbaren Symbol der Stärke und Wehrhaftigkeit der Gruppe. Die Analyse dieser beiden Aspekte führt zu der von früheren Forschern bereits betrachteten Verbindung zwischen dem Akt des Tötens durch den Mann und seiner Fähigkeit, neues Leben zu zeugen. Dieser Zusammenhang wird anhand des in Süd-Äthiopien weit verbreiteten Konzepts einer sich im Kreislauf befindenden Vitalität gesehen, die auf diese Weise angereichert werden kann.

Das Buch schildert die verschlungenen Wege der Meeresschnecke *Melo* im Westteil der Insel Neuguinea, in der indonesischen Provinz Papua. Zahlreiche Etappen dieser Wege durch die zerklüfteten und schwer zugänglichen Bergtäler und an der Südküste der Insel, aber auch in Museumssammlungen in Europa hat die Autorin selbst verfolgt und erforscht. Die Meeresschnecke *Melo* ist in den Küstengewässern Neuguineas beheimatet. Die kulturellen Erscheinungsformen ihrer Schale wurden aber, wie Museumsobjekte in europäischen Sammlungen belegen, auch in weit abgelegenen Tälern des Hochlandes im Innern der Insel gefunden. Auf den Spuren der *Melo*-Schnecke hat die Autorin Verbindungen hergestellt zwischen „immobilen“ Museumsobjekten im „Hier“ und dynamischen kulturellen Aneignungs- und Umdeutungsprozessen im „Dort“. So war es ihr möglich, frühkoloniale Verhältnisse, Handelswege, Tauschaktionen, Verwendungs- und Bearbeitungsformen in Neuguinea nachzuzeichnen und mit aktuellen Erscheinungsformen der Schale, etwa im katholischen oder touristischen Kontext, zu kontrastieren. In einer Reihe von Essays beschreibt sie Etappen von Wegen der *Melo*-Schnecke, die räumlich und zeitlich an unterschiedlichen Punkten einsetzen und enden. Literarisch gefärbte Passagen wechseln sich dabei mit unterschiedlichen theoretischen Ansätzen ab. So ist es gerade das Fragmentarische dieser Ethnografie, welches das Thema immer wieder neu und auf spannende Art zu beleuchten vermag.



ISBN: 978-3-941875-83-8
ISSN: 1866-0711

Universitätsverlag Göttingen